التقريب لحد المنطق

والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية

تأليف

الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد

ابن حزم الأندلسي

المتوفى ٤٥٦ هـ

ويليه

محك النظر في المنطق

تأليف

الإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي

المتوفى ٥٠٥ هـ

تحقيق

أحمد فريد المزيدي

منشورات

محمد علي بيضون

لنشر كتب السنة والجماعة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، حمداً كما ينبغي لجلال وجهه الكريم، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمدٍ وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحبه المقربين، ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

وبعد..

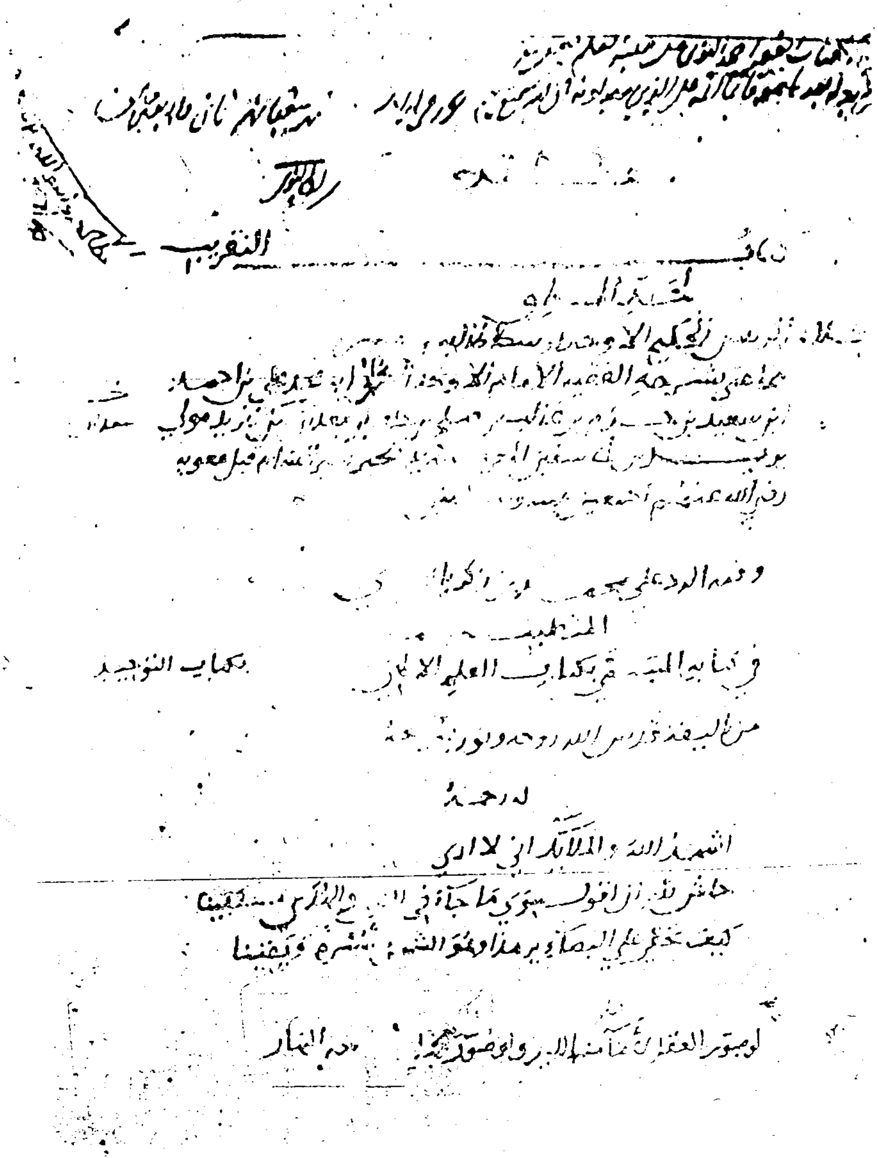
فهذا كتاب «التقريب لحدِّ المنطق»، كلام الرئيس الأوحد أرسطاطاليس وغيره، مما عنى بشرحه الفقيه الإمام الأوحد الأعلم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم... كما على غلاف المخطوط. وقال عنه الحميدي: التقريب لحدِّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية.

وهو كتاب بسط فيه القول على تبيين طرف المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط. كما قال ابن صاعد وعنه ابن حبان.

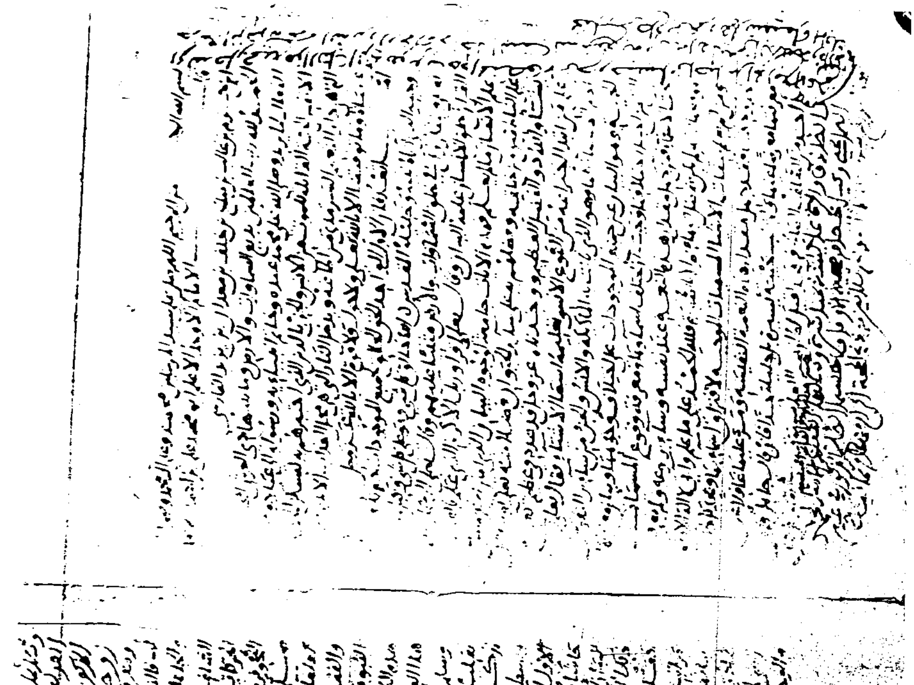
وهو مما لا شك فيه كتاب نافع قد حوى درراً كثيرة، وفوائد كبيرة، مما يُعين على الفهم والبحث والمناظرة. وقد رأيت تحقيقه، والتعليق عليه، والتخريج، والعزو والتوثيق، ما استطعت لذلك سبيلاً، معتمداً على النسخة الخطية المحفوظة بالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة بتونس الخضراء ورقمها ٦٨١٤، وعنها مصورة بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ـ القاهرة ـ تحت رقم (٢٢٦ مرتب أبجدي) وعدد أوراقها (٩٢ ق) ذات وجهين.

وكذلك على المطبوعة لما فيه من جهدٍ مشكور في ضبط النص، علماً بأن النسخة الخطية ليست بمؤرخة ولكن الخط يبدو أنه يعود إلى القرن السادس أو السابع تقريباً.

وآخراً نسأل الله القبول والإخلاص، والحمد لله رب العالمين.



صورة غلاف المخطوط



صورة الورقة الأولى من المخطوط

ترجمة موجزة للمصنف

هو العلامة الفقيه الأصولي الأديب البارع المجدد: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفارسي الأندلسي القرطبي، متكلم مشارك في التاريخ والأنساب والنحو واللغة والشعر والطب والمنطق والفلسفة وغيرها من العلوم، كان حاذق الاستنباط للأحكام من الكتاب والسنّة، وتولى المذهب الظاهري، وانتقد كثيراً من الفقهاء والعلماء، فأجمع هؤلاء على تضليله وحذروا أرباب الحل والعقد من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو منه، والأخذ عنه فأقصي وطورد، فرحل إلى بادية بالأندلس فتوفّي بها سنة ٤٠٦هـ.

من تصانيف الإمام رحمه الله تعالى:

١ ـ الإيصال إلى فهم الخصال الجامعة لمحصل شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام والسنة والإجماع.

٢ ـ مداواة النفوس.

٣ ـ المحلى بالآثار في شرح المحلي بالاختصار في الكتاب والسنّة.

٤ ـ الفصل بين أهل الأهواء والنحل.

٥ ـ المغرب في تاريخ المغرب.

٦ ـ الالتباس فيما بين أصحاب الظاهر والقياس.

٧ ـ الأخلاق والسير.

٨ ـ النبذ في أصول الفقه.

٩ ـ إحكام الأحكام في الأصول.

١٠ ـ ملخص إبطال القياس.

١١ ـ تقريب حد المنطق ـ وهو كتابنا هذا.

١٢ ـ وسائل السيرة.

١٣ ـ طوق الحمامة في الألفة والأُلاف.

١٤ ـ الناسخ والمنسوخ.

١٥ ـ رسالة في أمهات الخلفاء.

١٦ ـ رسالة في الصحابة.

١٧ ـ ديوان شعر.

١٨ ـ مراتب الإجماع.

وانظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي (١١/ ١٨٨، ١٩٥). وفيات الأعيان لابن خلكان (١/ ٤٢٨، ٤٣١). وجذوة المقتبس للحميد (٢٩٠، ٢٩٣)، شذرات الذهب (٣/ ٢٩٩)، معجم المؤلفين (٢/ ٣٩٣).

بسم الله الرحمن الرحيم

«اللهم صلّ على سيد المرسلين وعلى آل محمد وصحبه وسلم»

قال الإمام الأوحد الأعلم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن يزيد الفارسي:

الحمد لله رب العالمين، بديع السماوات والأرض وما بينهما، ذي العرش المجيد، الفعال لما يريد، وصلّى الله على محمد عبده وخاتم أنبيائه ورسوله إلى عباده من الأنفس الحية القابلة للموت، من الإنس والجن، بالدين الذي اجتبرهم به، ليسكن الجنة التي هي دار النعيم السرمدي من أطاعه، ويدخل النار التي هي محل العذاب الأبدي من عصاه؛ وما توفيقنا إلا بالله تعالى، ولا حول ولا قوة إلا بالله، عزّ وجلّ.

أما بعد: فإن الأول الواحد الحق الخالق لجميع الموجودات دونه، يقول في وحيه الذي آتاه نبيه وخليله المقدس: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ [الزمر: ٦٢] وقال تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١] مثنياً عليهم؛ وقال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾ [الرحمن: ١ ـ ٤] وقال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ٣ ـ ٥] فهذه الآيات جامعة لوجوه البيان الذي امتنَّ به عزّ وجلّ، على الناطقين من خلقه وفضلهم به على سائر الحيوان، فضلاً منه تعالى يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

ووجدناه عزّ وجلّ قد عدد في عظيم نعمه على من ابتدأ اختراعه من النوع الإنسي تعليمه أسماء الأشياء؛ فقال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] وهو الذي بانت به الملائكة والإنس والجن من سائر النفوس الحية، وهو البيان عن جميع الموجودات، على اختلاف وجوهها، وبيان معانيها، التي من أجل اختلافها وجب أن تختلف أسماؤها، ومعرفة وقوع المسميات تحت الأسماء فمن جهل مقدار هذه النعمة عند نفسه، وسائر نوعه، ولم يعرف موقعها لديه، لم يكن يفضل البهائم إلا في

الصورة؛ فللّه الحمد على ما علّم وآتى، لا إله إلا هو. ومن لم يعلم صفات الأشياء المسميات، الموجبة لافتراق أسمائها ويحدّ كل ذلك بحدودها، فقد جهل مقدار هذه النعمة النفيسة، ومر عليها غافلاً عن معرفتها، معرضاً عنها، ولم يخب خيبةً يسيرة بل جليلة جداً.

فإن قال جاهل: فهل تكلم أحدٌ من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لبٍّ، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم، والجاهل منكسع كالأعمى حتى يُنَبَّهَ عليه، وهكذا سائر العلوم. فما تكلم أحد من السلف الصالح، رضي الله عنهم، في مسائل النحو، لكن لما فشا جهل الناس، باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالاً عظيماً، وكان ذلك معيناً على الفهم لكلام الله عزّ وجلّ، وكلام نبيّه ﷺ، وكان مَنْ جَهِلَ ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى، فكان هذا من فعل العلماء حسناً وموجباً لهم أجراً. وكذلك القول في تواليف كتب العلماء في اللغة والفقه؛ فإن السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما آتاهم الله به من الفضل ومشاهدة النبوّة، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله، يرى ذلك حساً ويعلم نقص من لم يطالع هذه العلوم ولم يقرأ هذه الكتب وأنه قريب النسبة من البهائم، وكذلك هذا العلم فإن من جهله خفي عليه بناء كلام الله عزّ وجلّ مع كلام نبيّه ﷺ، وجاز عليه من الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلا تقليداً والتقليد مذموم، وبالحرى إن سلم من الحيرة، نعوذ بالله منها. فلهذا وما نذكره بعد هذا، إن شاء الله، وجب البدار إلى تأليف هذا العلم، والتعب في شرحه وبسطه، بحول الله وقوته، فنقول وبالله نستعين:

إن جميع الأشياء التي أحدثها الأول، الذي لا أول على الإطلاق سواه، وقسمها الواحد الذي لا واحد على التصحيح حاشاه، واخترعها الخالق الذي لا خالق على الحقيقة إلا إياه، فإن مراتبها في وجوه البيان أربعة، لا خامس لها أصلاً وإن تناقص منها جزء واحد اختلّ من البيان بمقدار ذلك النقص.

فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها، فإنها إذا كانت حقاً فقد أمكنت استبانتها، وإن لم يكن لها مستبين، حينئذٍ، موجود، فهذه أول مراتب البيان؛ إذ ما لم يكن موجوداً فلا سبيل إلى استبانته.

والوجه الثاني: بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه،

واستقراره فيها بمادة العقل الذي فضل به العاقل من النفوس، وتمييزه لها على ما هي عليه إذ من لم يبن له الشيء لم يصحَّ له علمه ولا الإخبار عنه، فهذه المرتبة الثانية من مراتب البيان.

والوجه الثالث: إيقاعُ كلماتٍ مؤلفات من حروف مقطعات، مكّن الحكيمُ القادرُ لها المخارجَ من الصدر والحلق وأنابيب الرئة والحنك واللسان والشفتين والأسنان، وهيأ لها الهواء المندفع بقرع اللسان إلى سماخ الآذان، فيوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استبانته واستقر منها إلى نفس المخاطب، وينقلها إليها بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغةٍ اتفقا عليها، فيستبين من ذلك ما قد استبانته نفس المتكلم، ويستقرّ في نفس المخاطب، مثلُ ما قد استقر في نفس المتكلم. وخرج إليها بذلك مثل ما عندها، لطفاً من اللطيف الخبير، لينتج بما وهب لنا من هذه الخاصة الشريفة، والقوة الرفيعة، والطبيعة الفاضلة، المقربة لمن استعملها في طاعته، إلى فوز الأبد برضاه والخلود في جنته، نتيجة يبينُ بها من البهائم التي لا ثواب ولا عقاب عليها، والتي سخرها لنا في جملة ما سخر، وذللها لحكمنا مع ما ذلّل، إذ خلق لنا ما في السماوات والأرض، إلا ما حمى عنا، واستثنى بالتحريم علينا، فله الحمد والشكر منا، والسمع والطاعة علينا، ومن تتميم ذلك لنا بمنه وطوله، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤] فهذه المرتبة الثالثة من مراتب البيان.

والوجه الرابع: إشارات تقع باتفاق، عمدتها تخطيطُ ما استقر في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة، ذات لون يخالف لون ما يخطّ فيه، متفق عليها بالصوت المتقدم ذكره، فسمِّي كتاباً، تمثله اليد التي هي آلة لذلك. فتبلغ به نفس المخطط ما قد استبانته إلى النفس التي تريد أن تشاركها في استبانة ما قد استبانته، فتوصلها إليها العين، التي هي آلة لذلك. وهي في الأقطار المتباعدة، وعلى المسافات المتباينة التي يتفرق الهواء المسمى صوتاً قبل بلوغها، ولا يمكن توصيله إلى من فيها فيعلمها بذلك دون من يجاورها في المحل ممن لا يريد إعلامه. ولولا هذا الوجه، ما بلغت إلينا حِكَمُ الأموات على آباد الدهور، ولا علمنا علم الذاهبين على سوالف الإعصار، ولا انتهت إلينا أخبار الأمم الماضية والقرون الخالية. وتندرج في هذا القسم أشياء تبين وليست بالفاشية، فمنها: إشارات باليد فقط، ومنها إشارات بالعين أو ببعض الأعضاء، وقد يمكن أن يؤدّي البيان بمذاقات، فمن ذلك ما يدرك

الأعمى بها البيان إلى الحاضر وحده على حسب ما يُتفق عليه مع المشير بذلك إليه، فهذه المرتبة الرابعة من مراتب البيان إذ لا سبيل إلى الكتاب إلا بعد الاتفاق على تمييز تلك الخطوط بالأصوات الموقفة عليها، ندرة عجزت العقول عن أكثر المعرفة بها، وتوحد الواحد الأول الخالق الحق بتدبير ذلك واختراعه دون علة أوجبت عليه ذلك، إلا أنه يفعل ما يشاء لا معقب لحكمه ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون. وصارت غاية الفضائل فيها فهم ما ذكرنا واستعماله في وجوهه والإقرار للخالق الأول الواحد الحق بالقوة والقدرة والعلم وإنه مباين لخلقه في جميع صفاتهم.

وبعـد:

فإن من سلف من الحكماء، قبل زماننا، جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة، والاختيار مختلف شتى، ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء، وما يصح من ذلك وما لا يصح، وتقفَّوا هذه الأمور، فحدّوا في ذلك حدوداً ورفعوا الاشكال، فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمة، وقرّبت بعيداً، وسهلت صعباً، وذللت عزيزاً [في] إرادة الحقائق، فمنها كتب أرسطاطاليس(١) الثمانية المجموعة في حدود المنطق. ونحن نقول قول من يرغب إلى خالقه الواحد الأول في تسديده وعصمته، ولا يجعل لنفسه حولاً ولا قوة إلا به، ولا علم إلا ما علمه: إن من البر الذي نأمل أن نغتبط به عند ربنا تعالى بيان تلك الكتب لعظيم فائدتها فإنا رأينا الناس فيها على ضروب أربعة: الثلاثة منها خطأ بشيع وجور شنيع، والرابع حق مهجور، وصواب مغمور، وعلم مظلوم؛ ونصر المظلوم فرض وأجر.

فأحد الضروب الأربعة قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة. هذا وَهمْ يتلون قول الله عزّ وجلّ، وهم المقصودون به إذ يقول تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦] وقوله تعالى: ﴿هَـٰٓأَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ حَـٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: ٦٦] وقوله

(١) أرسطاطاليس: معناه محب الحكمة، ويقال: الفاضل الكامل، والتام الفاضل، وهو أرسطاطاليس بن نيقوماخس بن ماخاون، من ولد أسقليبادس الذي اخترع الطب لليونانيين، توفي وله ست وستون سنة في آخر أيام الإسكندر. وانظر: الفهرست لابن النديم (ص ٣٤٠).

تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [النمل: ٦٤] فرأينا من الأجر الجزيل العظيم في هذه الطائفة إزالة هذا الباطل من نفوسهم الجائرة الحاكمة قبل التثبيت، القابلة دون علم، القاطعة دون برهان، ورفع المأثم الكبير عنهم بإيقاعهم هذا الظن الفاسد على قوم برآء ذوي ساحة سالمة وبَشرة نقية وأديم أملس مما قرفوهم به. وقد قال رسول الله ﷺ، الواسطة بيننا وبين الواحد الأول: «من قال لأخيه يا كافر فقد باءَ بها أحدهما»[١]. فنحن نرجو من خالقنا أن نكون ممن يضرب لنا في كشف هذه الغمة بنصيب وافر ننتفع به جداً يوم فقرنا إلى الحسنات وحاجتنا إلى النجاة بأنفسنا مما يقع فيه الآثمون، ييسرنا لسنّةٍ حسنة نشارك من تصرف بعدنا ما كنّا السبب في علمه إياه، دون أجره، دون أن ينقص من أجره شيء، فهكذا وعدنا الخالق الأول على لسان رسوله، ﷺ فهؤلاء ضرب.

والضرب الثاني: قومٌ يعدون هذه الكتب هذياناً من المنطق وهذراً من القول وبالجملة فأكثر الناس سراعٌ إلى معاداة ما جهلوه وذم ما لم يعلموه، وهو كما قال الصادق عليه السلام: «الناس كإبلٍ مائةٍ لا تجد فيها راحلة»[٢] فرأينا أيضاً أن من وجوه البر إفهامَ مَنْ جَهِلَ هذا المقدار الذي نصصنا على فضله أولاً، ولعمري ما ذلك بقليل إذ بالعلم بهذا المعنى ننأى عن البهائم وفهمنا مراد الباري عزّ وجلّ في خطابه إيّانا.

والضرب الثالث: قوم قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة وأهواء مؤوفة وبصائر غير سليمة، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف واستلانوا مركب العجز واستوبأوا نقل الشرع وقبلوا قول الجهال فوسموا أنفسهم بفهمها، وهم أبعد الناس عنها وأنآهم عن درايتها، وكان ما ذكرنا زائداً في تلبيس هذه الكتب ومنفراً عنها فقوي رجاؤنا في أننا في بيان ما نبينه منها يكون السبب في هداية من سبقت له الهداية في علم الله عزّ وجلّ، فيفوز بالحظ الأعلى ويحوز القسم الأسنى إن شاء الله عزّ وجلّ. ولم نجد أحداً قبلنا انتدب لهذا فرجونا ثواب الله عزّ وجلّ في ذلك.

---

(١) رواه البخاري (١٠/ ٥٣١)، (٦١٠٤)، ومسلم (٢/ ٦٤، ٦٥)، (٦٠) من حديث ابن عمر مرفوعاً. وكذلك من حديث أبي ذر (١٠/ ٤٨٩)، (٦٠٤٥)، ومسلم (٢/ ٦٦، ٦٧)، (٦١).
ومن حديث أبي هريرة عند البخاري أيضاً (١٠/ ٥٣١)، (٦١٠٣)، ورواه ابن حبان في «صحيحه» (١/ ٢٣٤)، (٢٤٨)، عن أبي سعيد مرفوعاً.

(٢) رواه مسلم (٢٥٤٧)، (١٦/ ١٥٢) عن ابن عمر مرفوعاً.

والضرب الرابع: قوم نظروا بأذهانٍ صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها، وشاهدوا انقسام المخلوقات وتأثير الخالق فيها وتدبيره إياها، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح والخدين الناصح والصديق المخلص الذي لا يسلِّم عند شدة ولا يفتقده صاحبه في ضيق إلا وجده معه. فلم يسلكوا شِعْباً من شعاب العلوم إلا وجدوا منفعةَ هذه الكتب أمامهم ومعهم، ولا طلعوا ثنية من ثنايا المعارف إلا أحسّوا بفائدتها غير مفارقة لهم، بل ألفوها تفتح لهم كل مستغلق، وتليحُ لهم كل غامض في جميع العلوم، فكانت لهم كالمدق للصيرفي، والأشياء التي فيها الخواص لتجلية مخصوصاتها.

فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا، تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة، فتقربنا إلى الله عزّ وجلّ بأن نورد معاني هذه بألفاظٍ سهلة سبطة يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل حسب إدراكنا وما منحنا خالقنا تبارك وتعالى من القوة والتصرف. وكان السبب الذي حدا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها، الشحَّ منهم بالعلم والضن به.

ولقد يقع لنا أن طلاب العلم يومئذٍ والراغبين فيه كانوا كثيراً ذوي حرص قوي، فأما الآن وقد زهد الناس فيه، إلى إيذاء أهله وذعرهم ومطالبتهم والنيل منهم ولم يقنع الجاهل بأن يترك وَجَهْلَه، بل صار داعية إليه وناهياً عن العلم بفعله وقوله، وصاروا كما قال حبيبُ بن أوس الطائي في وصفهم[1]:

غدوا وكأن الجهل يجمعهم به ... أبٌ وذوو الآداب فيهم نواقل

فإن الحظ لمن آثر العلم وعرف فضله، أن يسهله جهده، ويقربه بقدر طاقته، ويخففه ما أمكن. بل لو أمكنه أن يهتف به على قوارع طرق المارة، ويدعو إليه في شوارع السابلة، وينادي عليه في مجامع السيَّارة، بل لو تيسر له أن يهب المال لطلابه، ويجزي الأجور لمقتنيه، ويعظم الأجعال عليه للباحثين عنه، ويسنِّي مراتبَ أهله، صابراً في ذلك على المشقة والأذى، لكان ذلك حظاً جزيلاً وعملاً جيداً وسعياً

---

(١) البيت في ديوانه (ص ٢٥٦).

مشكوراً كريماً وإحياءً للعلم؛ وإلا فقد درس وبلي وخفي، إلا تحلّةَ القسم، ولم يبق منه إلا آثاراً لطيفة وأعلام داثرة والله المستعان.

ورأينا هذه الكتب كالدواء القوي، إن تناوله ذو الصحة المستحكمة، والطبيعة السالمة، والتركيب الوثيق، والمزاج الجيد، انتفع به وصفّى بنيته وأذهب إخلاصه وقوّى حواسه؛ وعدَّل كيفياته؛ وإن تناوله العليل المضطرب المزاج، الواهي التركيب، أتى عليه، وزاده بلاء وربما أهلكه وقتله. وكذلك هذه الكتب إذا تناولها ذو العقل الذكي والفهم القوي لم يعدم أين تقلب وكيف تصرف منها نفعاً جليلاً وهدياً منيراً وبياناً لائحاً وتنجحاً في كل علم تناوله وخيراً في حينه ودنياه وإن أخذها ذو العقل السخيف أبطلته وذو الفهم الكليل بلّدته وحيرته؛ فليتناول كل امرئٍ حسب طاقته. وما توفيقنا إلا بالله عزّ وجلّ. ولا ينذعر قارىء كتابنا هذا من هذا الفعل، فيكعّ راجعاً، ويجفل هارباً، ويرجع من هذه الثنية ثانياً من عنانه، فإنا نقول قولاً ينصره البرهان، ونقضي قضيةً يعضدها العيان: إن أقواماً ضعفت عقولهم عن فهم القرآن فتناولوه بأهواء جائرة، وأفكار مشغولة، وأفهام مشوبة فما لبثوا أن عاجوا عن الطريقة، وحادوا عن الحقيقة: فمن مستحلٍّ دمَ الأمة، ومن نازع إلى بعض فجاج الكفر، ومن قائل على الله عزّ وجلّ ما لم يقل. وقد ذكر الله عزّ وجلّ وحيه وكلامه فقال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ٢٦﴾ [البقرة: ٢٦] وهكذا كل من تناول شيئاً على غير وجهه، أو هو غير مطيقٍ له، وبالله تعالى نستعين.

وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحدٍ فقط بل كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عزّ وجلّ، وحديث نبيه ﷺ وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة. وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نصَّ الله تعالى ورسوله ﷺ، عليها وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات، وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك والألفاظ التي تختلف عبارتها وتتفق معانيها. وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبيّ ﷺ، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً، أو تمييزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يعتبر بها.

وأما علم النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات فلا غنى لصاحبه عن

الوقوف على معاني هذه الكتب لما سنبينه من أبوابه إن شاء الله تعالى. وجملة ذلك معرفة ما يقوم بنفسه مما لا يقوم بنفسه، والحامل والمحمول، ووجوه الحمل في الشغب والاتباع، وغير ذلك.

فأما **علم النحو واللغة والخبر** وتمييز حقه من باطله والشعر والبلاغة والعروض فلها في جميع ذلك تصرف شديد وولوج لطيف وتكرر كثير ونفع ظاهر. فأما **الطب والهندسة والنجوم** فلا غنى لأهلها عنها أيضاً لتحقيق الأقسام والخلاص من الثلاثة الأشياء المشتركة وغير ذلك، مما ليس كتابنا هذا مكاناً لذكره. وهذه جمل يستبينها من قرأ هذه الكتب وتمهر فيها وتمرن بها ثم نظر في شيء من العلوم التي ذكرنا وجد ما قلنا حقاً، ولاحت له أعلامها في فجاجها وأغماضها تبدي له كل ما اختفى وبالله تعالى التوفيق.

وكتابنا هذا واقع من الأنواع التي لا يؤلف أهل العلم والتمييز الصحيح إلا فيها تحت النوع الرابع منها، وهو شرح المستغلق، وهو المرتبة الرابعة من مراتب الشرف في التواليف. ولن نعدم، إن شاء الله، أن يكون فيها بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس وتنبيه على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة، وجمع أشياء مفترقة مع الاستيعاب لكل ما بطالب البرهان إليه أقلُّ حاجة، وترك حذف من ذلك البتة. والأنواع التي ذكرنا سبعة لا ثامن لها: وهي إما شيء لم نسبق إلى استخراجه فنستخرجه؛ وإما شيء ناقص فنتممه، وإما شيء مخطأ فنصححه، وإما شيء مستغلق فنشرحه، وإما شيء طويل فنختصره، دون أن نحذف منه شيئاً يخل حذفه إياه بغرضه، وإما شيء متفرق فنجمعه، وإما شيء منثور فنرتبه. ثم المؤلفون يتفاضلون فيما عانوه من تواليفهم مما ذكرنا على قدر استيعابهم ما قصدوا أو يقصر بعضهم عن بعض، ولكل قسط من الإحسان والفضل والشكر والأجر، وإن لم يتكلم إلا في مسألة واحدة إذا لم يخرج عن الأنواع التي ذكرنا في أي علم ألف. وإما من أخذ تأليف غيره فأعاده على وجهه وقدم وأخر، دون تحسين رتبة، أو بدل ألفاظه دون أن يأتي بأبسط منها وأبين، أو حذف مما يحتاج إليه، أو أتى بما [لا] يحتاج إليه، أو نقض صواباً بخطأ، وأتى بما لا فائدة فيه، فإنما هذه أفعال أهل الجهل والغفلة، وأهل القحة والسخف فنعوذ بالله من ذلك.

[المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي]

وهذا حين نبدأ، إن شاء الله عزّ وجلّ بحوله وقوته، فيما له قصدنا فنشرع في بيان المدخل إلى الكتب المذكورة، وهو المسمى باللغة اليونانية إيساغوجي. معنى إيساغوجي في اللغة اليونانية «المدخل» وهو خاصة من تأليف فرفوريوس الصوري. والكتب التي بعده من تأليف أرسطاطاليس معلم الإسكندر ومدبر مملكته، وبالله تعالى التوفيق، وبه نعتصم ونتأيد، لا إله إلا هو.

١ ـ الكلام في انقسام الأصوات المسموعة:

جميع الأصوات الظاهرة من المصوتين فإنها تنقسم قسمين: إما أن تدل على معنى، وإما أن لا تدل على معنى. فالذي لا يدل على معنى لا وجه للاشتغال به لأنه لا يحصل لنا منه فائدة نفهمها؛ وطلب ما هذه صفته عناء ليس من أفعال أهل العقول. وهذا مثل كل صوتٍ سمعته لم تدرِ ما هو؛ ويدخل فيه أيضاً الكلام الظاهر من المبرسمين والمجانين ومن جرى مجراهما. فإن قال قائل: «فإن هذا الكلام الذي ذكرت يدل على أن قائله لا يعقل أو أنه مريض»؛ قيل له وبالله تعالى التوفيق. إنه يدلك [على] ذلك بمعناه. لكن لما فارق كلام أهل التمييز كان كالدليل على آفة بصاحبه. وأيضاً فقد يظهر مثل هذا الكلام من حائكٍ أو مجّان، فلا يدل على أن صاحبه لا يعقل. فليس ما اعترض به هذا المعترض حقاً. وهذا العلم إنما قصد به ما يكون حقاً، وتخليصه مما قد يكون حقاً وقد لا يكون. ثم نرجع فنقول إن الصوت الذي يدل على معنى ينقسم قسمين: إما أن يدل بالطبع وإما أن يدل بالقصد فالذي يدل بالطبع هو كصوت الديك الذي يدل في الأغلب على السحر وكأصوات الطير الدالة على نحو ذلك وكأصوات البلارج والبُرَك[1] والأوز والكلاب بالليل الدالة في

(١) البلارج مفردها بلرج: طائر كبير طويل المنقار. والبرك: جمع بركة، وهو طائر من طيور الماء الأبيض، ويقال للضفادع أيضاً: برك.

الأغلب على أنها رأت شخصاً، وكأصوات السنانير في دعائها أولادها وسؤالها وعند طلبها السفاد وعند التضارب، وكل صوت دل بطبعه على مصوته كالهدم ونقر النحاس وما أشبه ذلك من أصوات الحيوان غير الإنسان. فهذه إنما تدل على كل ما ذكرنا بالعادة المعهودة مما في شاهدة تلك الأصوات، لا أنا نفهمها كفهمنا ما نتخاطب به فيما بيننا باللغات المتفق عليها بين الأمم التي نتصرف بها في جميع مراداتنا. فهذه الأصوات التي ذكرناها لم نقصدها في كتابنا هذا إذ ليس يستفاد منها توقيف على علم ولا تعلم صناعة ولا إفادة خبر وقع وأما الصوت الذي يدل بالقصد فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم ويتراسلون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم لإيصال ما استقر في نفوسهم من عند بعضهم إلى بعض، وهذه التي عبر عنها الفيلسوف بأن «سماها الأصوات المنطقية الدالة». فإن شغب مشغب بما يظهر من بعض الحيوان غير الناطق من كلام مفهوم كالذي يعلمه الزرزور والببغاء والعقعق من حكاية كلام يُدرى فيه قائم المعنى، فليس ذلك كلاماً صحيحاً ولا مقصوداً به إفهام معنى ولا يعد مما علم ولا يضعه موضعه ولكن يكرره كما يكرر سائر تغريده كما عُوِّدَه. وكثير من الحيوان في طبيعته أن يصوِّت بحروف ما على رتبة ما، وذلك كله بخلاف كلام الإنسان الذي يعبِّر به عن أنواع العلوم والصناعات والأخبار وجميع المرادات.

ثم نرجع فنقول: إن هذا القسم الذي ذكرنا أنه يدل بالقصد ينقسم قسمين: إما أن يدل على شخص واحد وإما أن يدل على أكثر من شخص واحد. فأما الذي يدل على شخص واحد فهو كقولنا: زيد وعمرو وأمير المؤمنين والوزير وهذا الفرس وحمار خالد وما أشبه ذلك. فهذه إنما تعطينا إذا سمعنا الناطق ينطق بها الشخص الذي أراد الناطق وحده، لسنا نستفيد منه أكثر من ذلك. وليس هذا الذي قصدنا الكلام عليه لأن هذه الأسماء لا يضبط حدها من اسمها لفرق نذكره بعد هذا، إن شاء الله، واعلم أن كل مجتمع في العالم يوجد في العالم أجزاء مثله كثيرة، إلا أن بعضها منحاز عن بعض فإنا نسميه شخصاً بالاتفاق منّا كالرجل الواحد، والكلب الواحد، والجبل الواحد، وبياض الثوب الواحد، والحركة الواحدة وسائر كل ما انفرد عن غيره. فإذا سمعتنا نذكر الشخص والأشخاص فهذا نريد.

وأما القسم الثاني: وهو الذي يدل على أكثر من واحد فهو كقولنا الناس والخيل والحمير والثياب والألوان وما أشبه ذلك. فإن كل لفظة مما ذكرنا تدل إذا قلناها على أشخاص كثيرة العدد جداً. وقد تقوم مقام هذه الألفاظ أيضاً في اللغة العربية أسماء تقع على الجماعة كما ذكرنا، وتقع أيضاً على الواحد، إلا أن حال المتكلم يبين عن مراده

كقولك: «الإنسان» فإن هذه اللفظة تدل على النوع كله، كقول الله عزّ وجل: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢] فإنما عنى جماعة ولد آدم ﷺ وتقع أيضاً هذه اللفظة على واحد فتقول: أتاني الإنسان الذي تعرف، وأنت تريد غلامه أو زوجته أو واحداً من الناس بعينه. وكذلك أيضاً في جميع الأنواع فتقول: «الفرس» فتعني كل فرس. ألا ترى أنك تقول: الفرس صهال، أو تقول: «الفرس» لفرس واحد بعينه معهود، فإذا أردت رفع الاشكال أتيت بلفظ الجمع الموضوع له فقلت: الخيل أو الناس وما أشبه ذلك. فهذا القسم هو الذي قصدنا بالكلام عليه، ولوقوعه على جماعة احتجنا إلى البيان عنه وعليه تكلمنا لا على غيره من الأقسام التي ذكرنا قبل، لفرط الحاجة إلى أن تحد كل شخص واحد تحت هذه اللفظة بصفات توجد في جميعها، ولا توجد في سائر الأشخاص التي لا تقع عليها هذه اللفظة، تميزه مما سواه فإنك تقدر أن تأتي بصفات توجد في كل ما يسمى جملاً لا يخلو منها أصلاً ولا توجد البتة فيمن يسمى زيداً. فهذا هو الفرق الذي وعدنا بذكره آنفاً ودعت الضرورة أيضاً إلى طلب هذه الفروق لاختلاف الأسماء في اللغات العربية والعجمية فاحتجنا إلى تقدير الصفات التي تتميز بها المسميات إذ المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف وإنما تختلف الأسماء فقط. وأيضاً فإن اللغة إما أن تضيق عن أن توقع على كلِّ نوعٍ اسماً يفرد به وإما أنه لم يتهيأ ذلك للناس بالاتفاق أو لما أنّ الله عزّ وجلّ أعلمُ به. وأكثرُ ذلك في الكيفيات فإنك تجد صفرة النرجس صفرة، وصفرة الشمس صفرة، وصفرة الخيري صفرة، وصفرة الذهب صفرة، وهذه كلها ظاهرة التباين للعين وليس لكل واحد منها اسم يخصه يبين به مرادنا منها. وكذلك أيضاً كثير من أنواع الحيوان كالمتولد في مناقع المياه وعفن الرطوبات حتى أنواع الحشرات التي لا نعلم لها أسماء تخصها والاختلاف بين صفاتها مرئي معلوم، فلا بدّ من طلب صفات مفرقة يقع بها البيان لما نريده، إن شاء الله عزّ وجلّ، لا إله إلا هو.

٢ ـ الكلام على الأسماء التي تقع على جماعة أو أشخاص:

قد نظرنا إلى هذا القسم الذي قصدنا الكلام عليه فوجدناه قسمين: أحدهما دالٌ على جماعة الأشخاص دلالةً لا تفارقها البتة، ولا ترتفع عنها إلا بفسادها، وهذا القسم سماه الفيلسوف «ذاتياً» وشبهه بجزء من أجزاء ما هو فيه للزومه إياه، ونحن نقول إنه ألزم لما هو فيه من الجزء لسائر أجزائه. فإن الجزء قد يذهب وتبقى سائر الأجزاء بحسبها كيد الإنسان فإنها تقطع ويبقى إنساناً بحسِّه. وهذا اللفظ إن ذهبت الصفات التي من أجلها استحق الشيء المسمى أن يسمى بهذا الاسم بطل المسمّى به

جملة على ما نبينه بعد هذا، إن شاء الله عزّ وجلّ. والقسم الثاني دالٌ على جماعة أشخاص دلالة قد تفارق ما هي فيه أو تتوهم مفارقتها له ولا يفسد بمفارقتها إياه. وهذا القسم سماه الفيلسوف «غيرياً» للدليل الذي ذكرنا فيه.

ثم نظرنا إلى القسم الأول الذي قلنا إنه يسمى ذاتياً فوجدناه ينقسم ثلاثة أقسام: إما أن يكون لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها وبأنواعها، ويجاب بذلك اللفظ من سأل فقال: «ما هذا الشيء؟» فاتفقنا على أن نسمي ذلك اللفظ «جنساً»؛ وإما أن يكون لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها لا بأنواعها، ويجاب ذلك من سأل فقال: «ما هذا من الجملة التي سميت؟» فاتفقنا على أن سمينا هذا اللفظ «نوعاً»؛ وإما أن يكون لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة أنواعها وأشخاصها إلا أنه يجاب به من سأل فقال: «أي شيء هذا من الجملة التي سميت؟» فاتفقنا على أن سمينا هذا «فصلاً». وتفسير هذه المعاني يأتي بعد هذا، إن شاء الله عزّ وجلّ.

فهذه الثلاثة الأقسام هي ذاتيات كما قدّمنا. وبيان ذلك أن تقول: ما هذا؟ فيقال لك جسم؛ فتقول: أي الأجسام هو؟ فيقال: النامي؛ فيقال أي النماة هو؟ فيقال لك: ذو السعف والخوص والورق والجريد المستطيل والثمرة المسمّاة تمراً. فالجسم: جنس، والنامي: نوع، وقولك: ذو السعف والخوص والجريد: فصلٌ؛ وأنت إذا أسقطت الصفات التي ذكرنا، التي من أجلها استحقت تلك الأشخاص أن تسمى بالأسماء التي ذكرنا، وتوهَّمْتَ معانيها معدومة، سَقَطَتْ عنها تلك الأسماء البتة، فلهذا سميت ذاتية.

ثم نظرنا إلى القسم الثاني الذي ذكرنا أنه سمّي غيرنا[1] فوجدناه ينقسم قسمين: إما لفظ يدل على مختلفين بأنواعهم في جواب «أي» فيكون «عرضاً عاماً» وإما لفظ يدل على مختلفين بأشخاصهم في جواب «أي» فيكون «عرضاً خاصاً».

واعلم أن اللغة العربية لم تمكن العبارة فيها بأكثر مما ترى. على أن السؤال بـ«ما» والسؤال بـ «أي» قد يستويان في اللغة العربية وينوب كل واحد من هذين اللفظين عن صاحبه ويقعان بمعنى واحد، ومن أحكمَ اللغة اللطينية عرف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام، فإن فيها للاستفهام عن العام لفظاً غير لفظ الاستفهام عن أبعاض ذلك العام ببيان لا يختلُّ على صاحبه أصلاً.

---

(١) في هامش نسخة (وصوابه عرضياً).

٣ ـ الكلام في تفسير ألفاظ اندرجت لنا في الباب الذي قبل هذا الذي نبدأ به:

ذكرنا في الباب الذي قبل هذا أشياء تختلف بأنواعها وأشخاصها، وأشياء تختلف بأشخاصها فقط دون أنواعها، ومثال ذلك أنا نقول في الذاتية: حيوان، فيدلنا على الإنسان والفرس وغير ذلك. وهذه أشياء تختلف بالأنواع والأشخاص معاً، فإن الإنسان يخالف الفرس بشخصه في أنه غيره، ويخالف أيضاً بصفات شخصه؛ نقول: فرس زيد، وفرس عمرو فهذان إنما يختلفان بالشخص فقط، أي أن هذا غير هذا، وإلا فهذا فرس وهذا فرس، وهما متفقان في الصفات التي استحق كل واحد منهما أن يسمي فرساً؛ وكذلك الدينار والدينار، والدرهم والدرهم، وهكذا سائر الأشياء. وكذلك نقول في الغيرية: أبيض وأبيض ونعني الإنسان أبيض، والثوب أبيض، والحائط أبيض، وهذه كلها مختلفة بأنواعها وأشخاصها في أن كل واحد منها غير الآخر. وتختلف أيضاً بصفاتها في أن أحدها لحمٌ ودم والثاني كتان محوك والثالث تراب وماء وجص. ونقول ضحّاك وضحَّاك فإنما يختلفان بالشخص في أن هذا غير هذا. وأما سائر الصفات التي بها استحقا اسم الإنسانية فهما فيها متفقان، فهذه جملة كافية تفرج أكثر الغمّ في الجهل بالمراد بهذا اللفظ الذي تقدم قبل؛ وبقي تفسير كثير يأتي بعد هذا، إن شاء الله تعالى(١).

٤ ـ الكلام في الحد والرسم وجمل الموجودات وتفسير الوضع والحمل:

هذا بابٌ ينبغي ضبطه جداً فهو كالمفتاح لما يأتي بعد هذا إن شاء الله عزّ وجلّ. اعلم أنه لا موجود أصلاً ولا حقيقة البتة إلا الخالق وخلقه فقط، ولا سبيل إلى ثالث أصلاً. فالخالق واحدٌ أولٌ لم يزل. وأما الخلق فكثير. ثم نقول: أما الخلق فينقسم قسمين لا ثالث لهما أصلاً: شيء يقوم بنفسه ويحمل غيره، فاتفقنا على أن سميناه «جوهراً»(٢)؛ وشيء لا يقوم بنفسه ولا بدَّ أن يحمله غيره فاتفقنا على أن سميناه «عرضاً». فالجوهر هو جرم الحجر والحائط والعود وكل جرم في العالم. والعرض

---

(١) انظر: محل النظر للغزالي (ص ١٦).

(٢) كتب هامش المخطوط ما نصه: «وما في باطن الكتاب من كلام الشيخ على الجوهر والعَرض قد خالف فيه كافة المحققين».

هو طوله وعرضه ولونه وحركته وشكله وسائر صفاته التي هي محمولة في الجرم. فإنك ترى البلحة خضراء ثم تصير حمراء ثم تصير صفراء والحمرة غير الخضرة وغير الصفرة والعين التي تتصرف عليها هذه الألوان واحدة ثم تنتقل فتصير جسماً آخر. وكذلك ترى الذهب زئبرة، ثم يصير سبيكة ثم يصير ديناراً منقوشاً والجسم في كل ذلك هو نفسه. وكذلك ترى الإنسان مضطجعاً ثم راكعاً قائماً ثم قاعداً وهو في كل ذلك واحد لم يتبدل، وأعراضه متبدلة متغايرة، صفة تذهب [وصفة][1] تحدث. ولا بدَّ لكل ما ذكرنا من قسمي الخلق من صفات محمولة فيه أو معنى يوجد له يمتاز بذلك عما سواه ويجب من أجله الفرق بين الأسماء.

وأما الخالق عزّ وجلّ، فليس حاملاً ولا محمولاً بوجه من الوجوه وقد أحكمنا هذا المعنى في مكان غير هذا، والحمد لله رب العالمين على توفيقه إيانا.

ثم نرجع فنقول: إنَّ الصفات أو المعاني التي ذكرنا أنه لا بدَّ لكل ما دون الخالق تعالى منها، فإنها تنقسم قسمين: إما دالة على طبيعة ما هي فيه مميزة له مما سواه، فاتفقنا على أن سميناها «حدّاً»؛ وإما مميزة له مما سواه وهي غير دالة على طبيعة، فاتفقنا على أن سميناها «رسماً» ونقول: إن المحارجة في الأسماء لا معنى لها، وإنما يشتغل بذلك أهل الهذر والنوك والجهل؛ وإنما غرضنا منها الفرق بين المسميات، وما يقع به إفهام بعضنا بعضاً فقط. فقد أرسل الله تعالى رسلاً بلغات شتى، والمراد بها معنى واحد، فصحّ أن الغرض إنما هو التفاهم فقط، ولا بدّ لكل ما دون الخالق تعالى من أن يكون مرسوماً ومحدوداً ضرورة، لأنه لا بدّ أن يوجد له معنى يميز به طبعه مما سواه، عرضاً كان أو جوهراً. وقد سمى المتقدمون الاسم في هذا المكان «موضوعاً»، فإذا سمعتهم يقولون: «الموضوع» فإنما يعنون الاسم المراد بيانه بالرسم أو بالحد، فكل محدود مرسوم وليس كل مرسوم محدوداً لأن كل حد فهو تمييز للمحدود مما سواه، وكل رسم فهو تمييز المرسوم مما سواه؛ فكل حد رسم وبعض الرسم حد، وليس كل رسم مميزاً لطبيعة المرسوم ولا مبيناً لها، وكل حدٍّ فهو مميز لطبيعة المحدود ومميز لها فليس كل رسم حداً فالرسم أعم من الحد[2].

(١) ما بين [ ] زيادة لازمة لتمام السياق.

(٢) قال ابن سينا: «الحد قول دال على ماهية الشيء... ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله» الإشارات والتشبيهات (ص ٥٠، ٢٤٩).

قال الشيخ: هذه عبارة المترجمين وفيها تخليط لأنهم قطعوا على أنّ الرسم ليس مأخوذاً من الأجناس والفصول، وأنه إنما هو مأخوذ من الأعراض والخواص. ثم لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا: إن كلَّ حد رسم، فأوجبوا أن الحد مأخوذ من الأعراض أو أن بعض الرسم مأخوذ من الفصول، وهذا ضد ما قالوه قبل. وأيضاً قالوا: إن الرسم غير الحد، ثم قطعوا بأن الحد هو بعض الرسم، وهذا تناقض كما ترى. لكن الصواب أن نقول: إن كل مميز شيئاً عن شيء فهو إما أن يكون تمييزه بتمييز يوجد من أجناس وأنواع، فيكون حداً منبئاً عن طبيعة الشيء، مميزاً له مما سواه أو يتميز بتمييز يوجد من أعراض أو من خواص، فيكون مميزاً للشيء مما سواه فقط، غير منبىء عن طبيعته، فيكون التمييز رأساً جامعاً، ينقسم إلى نوعين: إما حد وإما رسم. فالرسم ينقسم قسمين: قسم يميز طبيعة المرسوم فهو رسم وحد، وقسم لا يميزها فهو رسم لا حد. وعبر الأوائل عن الحد بأنه: «قول وجيز دال على طبيعته الموضوع مميز له من غيره»، والرسم في أنه: «قول وجيز مميز للموضوع من غيره». والحد محمول في المحدود والرسم محمول في المرسوم، لأن كل واحد منهما صفات ما هو فيه. فإذا كان التمييز مأخوذاً من جنس الشيء المراد تمييزه ومن فصوله كان حداً ورسماً، وإذا كان مأخوذاً من خواصه وأعراضه كان رسماً لا حداً. وهذا إنما هو بيان لمعنى لفظة الحد ولفظة الرسم، لا أن الحدّ يحتاج إلى حد، ولو كان ذلك لوجب وجود محدودات لا نهاية لها، وهذا محال ممتنع باطل(١).

وإنما يشغب علينا في هذا المكان أحد رجلين: إما مشغب لا يستحي من إنكار ما يعلم صحته فيسعى في إبطال الحدود عن المحدودات، وإما ملحد ساعٍ في إثبات أزلية العالم، وكلٌّ لا يبعأ به، لأنه دافع مشاهدة، ولله الحمد. وقد بينا أنَّ الحد إنما هو صفات ما مُتيَقَّنةٌ في أشياء ومتيقن عدمها في أشياء أخر، فتصفُ كلاً بما فيه. فمن أنكر فقد أنكر الحسَّ والعيان وخرج من حدِّ مَنْ نشتغل به.

فالحدُّ هو قولنا في الإنسان: إنه الجسد القابل للون، ذو النفس الناطقة الحية الميتة. فإن الحيّ جنس للنفس، أي نفس كانت؛ وسائر ما ذكرنا فصول لها من سائر النفوس الحيوانية. فهذا هو الحد كما ترى. والرسم مثل قولك في الإنسان: إنه هو الضحاك أو الباكي. فهو كما ترى مميزٌ للإنسان مما سواه، وليس منبئاً عن طبيعته التي

---

(١) انظر: المعيار للغزالي (ص ١٧٢)، والمعتبر للبغدادي (ص ١٧٥)، والمستصفى (١/ ٣).

هي قبول الحياة والموت. والحد مبين ذلك. وحكم الحد أن يكون مساوياً للمحدود. ومعنى ذلك أن يقتضي لفظهُ إذا ذكر، جميعَ المراد فلا يشذ عنه شيء مما أردت أن تحده، ولا يدخل فيه ما ليس منه. فإن زدت في الحد لفظاً، فإن كان الذي زدت لفظاً يقع على معاني أكثر من معاني المحدود أو مثلها، بقي المحدود بحسبه، كقولنا في حد نفس الإنسان: إنه حي ناطق ميت جوهر حساس ضحاك بكاء مشرق في جسد يقبل اللون منتصب القامة ونحو هذا. فالمحدود حتى الآن صحيح الرتبة لأن كل نفس لكل إنسان فهذه صفاتها. وإن كان الذي زدت لفظاً يقتضي معاني أقل من معاني المحدود، كان ذلك نقصاناً من المحدود، كقولك في نفس الإنسان: إنها حية ناطقة ميتة حائكة أو تقول: طبيبة أو كاتبة، فإن هذا إنما هو حد لبعض نفوس الناس لا لجميعها، إذ ليس كل إنسان كاتباً ولا طبيباً ولا حائكاً. وأما إذا أنقصت من الحدِّ الذي لا فضلة فيه، نعني لا زيادة فيه على مقدار الكفاية في الحد، فإنه زيادة في المحدود كقولك في الإنسان: إنها حية ناطقة فإن المَلَك والجنيَّ يدخلان تحت هذا الحد.

واتفق الأوائل على أن سموا المخبر عنه موضوعاً، وعلى أن سموا ذكرك لمن تريد أن تخبر عنه وضعاً، واتفقوا على أن سموا الخبر «محمولاً» وكون الصفة في الموصوف «حملاً»؛ فما كان ذاتياً من الصفات ـ كما قدمنا ـ قيل فيه: هذا «حملٌ جوهري»، وما كان غيرياً قيل: هذا «حمل عرضي» وكل هذا اصطلاح على ألفاظٍ يسيرةٍ تجمع تحتها معاني كثيرة، ليقربَ الإفهام. فإذا قلت: زيد منطلق، فزيد موضوع، منطلق محمول على زيد، أي هو وصف له. وهذا يسميه النحويون الابتداء والخبر إذا جاء على هذه الرتبة. فإذا سمعت الموضوع والمحمول فإنما تريد المخبر عنه والخبر عنه فاعلم.

٥ ـ الكلام على الجنس[١]:.

ذكر الأوائل قسماً في الجنس لا معنى له، وهو: كتميم لبني تميم، والبصرة لأهلها، والوزارة لكلِّ وزير، والصناعة لأهلها، وهذا غير محصور ولا منضبط فلا وجه للاشتغال به. وإنما نقصد بكلامنا الجنس الذي ذكرنا أولاً وهو: اللفظ الجامع لنوعين من المخلوقات فصاعداً، وليس يدلُّ على شخص واحد بعينه كزيد وعمرو،

(١) **الجنس**: هو مبدأ ما للأنواع التي تحته وهو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع (منطق أرسطو ٣/ ١٠٢٤).

ولا على جماعة مختلفين بأشخاصهم فقط كقوله: الناس، أو كقوله الإبل، أو كقولك القبلة، لكن على الجماعة تختلف بأشخاصهم وأنواعهم كقولك: «الحي» الذي يدل على الخيل والناس والملائكة والحي كل حي. والجنس الذي يتكلم عليه ليس يقع على بعض ما يقتضيه حده، لكن على كل ما يقع عليه الحد، والجنس لا يفارق ما تقع عليه التسمية به إلا بفساد المسمى واستحالته. وذلك مثل قولك: «الجوهر» فإن هذه اللفظة يسمى بها كلُّ قائم بنفسه حاملاً لغيره، فلا يمكن أن يوجد شيء قائم بنفسه حامل لغيره لا يسمى جوهراً، ولا يمكن أن يوجد جوهر لا يكون قائماً بنفسه حاملاً لغيره. ولو أنك توهمت هذا الشيء غير قائم بنفسه، لبطل أن يسمى جوهراً. وأما البلدة فقد ينتقل عنها الإنسان إلى غيرها ويبقى إنساناً بحسبه. وكذلك الخطة والصناعة والتجارة. وأما بنو تميم فقد نجد ناساً كثيراً ليسوا من بني تميم، فليس شيء من هذه الوجوه جنساً.

٦ ـ الكلام على النوع(١):

سمَّى الأوائل النوع في بعض المواضع اسماً آخر وهو «الصورة» وأرى هذا اتباعاً

---

(١) **النوع**: يقال للمرتَّب تحت الجنس (فالإنسان نوع للحيّ) واستدعى انتباه فرفوريوس الاختلاط والتعدد بين الأجناس والأنواع مما دفعه إلى أن يذكر جنس الأجناس ونوع الأنواع، وما بينهما من حالة التوسط، وقد شكل جنس الأجناس أعلى الأجناس كلها، أو ليس له نسبة إلى شيء قبله، أما نوع الأنواع فليس له نسبة إلى ما دونه، كونه نوعاً للأشخاص والأفراد، وتقع بين الاثنين حال التوسط حلاً للتعدد والاختلاط، إذ قال فورفوريوس عنها: «والمتوسطات للطرفين يسمونها أجناساً بعضها تحت بعض، ويجعلون كل واحدٍ منها نوعاً وجنساً بالقياس إذا نسبوها إلى أشياء مختلفة».

واعتبر مقولات أرسطو العشر أجناساً، فصنف كل منها جنس أجناس، كان طابع نظرته العامّ ما صدقيّاً. ورُجح أن تسلسل الأجناس العليا عنده أنبن على أساس اندراج الأصناف بعضها فوق بعض، بطريقة يشمل أعلاها ما تحته، مثلاً يضمّ الحيّ: النبات والحيوان والإنسان، ويضمّ الحيوان أنواع الحيوانات والإنسان، بينما يختلف الأمر عند أرسطو، الذي خالط تصنيفه للمقولات النظرة المفهومية الأعلى على الأدنى، بحيث يكون الأخير مستغرقاً به.

ويرى بعضهم أن شراح أرسطو ومنهم فورفوريوس والمشائية الإسلامية سارت جميعها على المنهج الأرسطوي معتمدة الجانب الماصدقي، وتابعهم في العصور الحديثة هاملان.

وانظر: منطق أرسطو للعلامة الرّاحل عبد الرحمٰن بدوي ـ رحمه الله ـ (٣/ ١٠٢٤، ١٠٣٠)، المنطق الصوري لسامي النشار (ص ٣٦٩)، منطق الغزالي للدكتور رفيق العجم (ص ٤٤، ٤٥).

للعيون، فربما كان هذا الاسم عندهم، أعني الذي يترجم عنه في اللغة العربية بالصورة، واقعاً على النوع المطلق، ولا معنى لأن نشتغل بهذا إذ لا فائدة فيه. وإنما نقصد إلى أن نسمي به كل جماعة متفقة في حدِّها أو رسمها مختلفة بأشخاصها فقط، كقولك: الملائكة والناس والجن والنجوم والنخل والتفاح والجراد والسواد والبياض والقيام والقعود وما أشبه ذلك كله. والنوع واقع تحت الجنس لأنه بعضه. وقد يجمع الجنس أنواعاً كثيرة يقع اسمه ـ نعني اسم الجنس ـ على كل نوع منها، ويوجد حده في جميعها وتتباين هي تحته بصفات يختصُّ بها كل نوع منها دون الآخر. وذلك أنك تقول: حيٌّ فيقع تحت هذه التسمية الناس والخيل والبغال والأسد وسائر الحيوانات، فإذا حددت الحيَّ فقلت: هو الحساس المتحرك بإرادة كان هذا الحد أيضاً جامعاً لكل ما ذكرنا وموجوداً في جميعها، وكان كل نوع مما ذكرنا يختص بصفة دون سائرها، كالنطق والصهيل والشحج والزئير وغير ذلك. فالحيُّ جنس وكل ما ذكرنا أنواع تحته، أي أن الحي يجمعها، وهي أبعاضه، وهي مختلفة تحته كما قدمنا.

وها هنا رتبة عجيبة وهي أن المبدأ في التقسيم للعالم جنسٌ لا يكون نوعاً البتة، كالجوهر فإنه يسمى به الحجارة والشجر والنبات والحيوان، كل ذلك أوله عن آخره جوهر، والجوهر مبدأ ليس فوقه جنس يقع تحت اسمه الجوهر وغير الجوهر. والوقف في تفسيم العالم نوع لا يكون جنسياً البتة كالناس والخيل والنمور والياقوت والعنب وما أشبه ذلك؛ فإنه ليس تحت كل اسم من هذه الأسماء إلا أشخاصه فقط كزيد وعمرو وهند، وكل فرس على حدته، وكل ياقوتة على حدتها، وكل عنبة على حدتها. ولا يعتبر بأن تكون أيضاً أوصافٌ تجمع بعضَ الناس دون بعض كالسود والبيض والفطس والطوال والقصار، وكذلك في كل نوع فإنما هذه أصناف وأقسام. والطبيعة في كل واحدة منهم واحدة، وحدُّ كل واحد منهم واحد جامع لجميعهم، وليس كذلك حد الأنواع، بل لكل نوع حد على حدة لا يشاركه فيه نوع آخر البتة، وبين هذه الطرفين أشياء تكون نوعاً وجنساً كالنامي فإنه نوع للجوهر لأن الجوهر [يكون][1] نامياً وغير نامٍ، والنامي أيضاً جنس لذي النفس الحية الميتة، ولغير ذي النفس، لأن الشجر والنبات وجسم الإنسان وسائر الحيوان القابل للموت نوامٍ كلها، واسم النامي يقع على جميعها ويعمها.

(١) زيادة لازمة لتمام السياق.

واتفق الأوائل على أن سموا الجنسَ الأول جنسَ الأجناس نَعني الذي لا جنسَ فوقه، وهو الذي لا يكون نوعاً أصلاً. واتفقوا على أن سموا النوع الآخر نوع الأنواع، وهو الذي قلنا فيه إن فيه الوقف وإنه لا يكون جنساً البتة، وإنه لا نوع تحته، وليس تحته شيء غير أشخاصه فقط. وهذا النوع هو الذي يعبر عنه بأنه يلي الأشخاص. وأما سائر الأنواع التي ذكرنا أنها من الطرفين وأنها أنواع وأجناس فإنها ليست تلي الأشخاص في الرتبة، لأن بينها وبين الأشخاص أنواعاً أخر، كقولك: «الناس» فإن هذه اللفظة بين قولك «الحي» وبين: زيد وعمرو. فاستبان ولله الحمد أن الجنس ينقسم قسمين: جنس لا يكون نوعاً وهو المبدأ أعني الجوهر، وجنس قد يكون نوعاً؛ فاستبان أن النوع ينقسم قسمين: نوع لا يكون جنساً وهو الذي فيه الوقف في القسمة، كأشخاص الناس أو الخيل، ونوع قد يكون جنساً وهو في ثلاثة أقسام: القسم الواحد جنسٌ محض، والقسم الثاني نوع محض، والقسم الثالث جنسٌ من وجه ونوع من وجه آخر، فهو جنس لما تحته لأنه معموم به. وقد عبّر بعضهم بأن قال إنما هو نوعٌ لما تحته أي جامعٌ له ولم يعبِّر أحد بأن يقول إنه جنس لما فوقه. وإنما ذكرت لك هذا لئلا تراه فيشكل عليك. والصواب ما ذكرنا أولاً من أنه نوع لما فوقه من الأجناس، وجنس لما تحته من الأنواع، لأنك إذا أضفته إلى ما فوقه فالأحسن أن تسميه باسم غير الذي تسميه به إذا أضفته إلى ما تحته، ليلوح الفرق بين اختلاف إضافية. وإمّا نوع الأنواع الذي ذكرنا فلا يجوز أن نسميه جنساً أصلاً لأن الجنس إنما يسمى به ما يجمع نوعين فصاعداً لا الذي يلي الأشخاص فقط.

٧ ـ باب جامع للكلام في الأجناس والأنواع:

أجناس الأجناس التي لا تكون نوعاً أصلاً وهي أوائل في قسمة العالم: ذكر المتقدمون أنها عشرة ثم حققوا فقالوا: إن الأصول منها أربعة، فالعشرة منها هي: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والمتى، والأين، والنصبة والملك، والفاعل، والمنفعل. والأربعة التي حققوا أنها رؤوس المبادىء وأوائل القسم: الجوهر والكم والكيف والإضافة. وأما الست البواقي فمركبات من الأربع المذكورة، أي من ضَمِّ بعضها لبعض على ما يقع في أبوابها، إن شاء الله عزّ وجلّ.

واعلم أن الجوهر وحده ـ من جملة الأسماء التي ذكرنا ـ قائم بنفسه وحامل لسائرها، والتسعة الباقية محمولات في الجوهر وأعراض له وغير قائمات بأنفسها. فإن قال قائل: هلاّ جعلتَ شيئاً أو موجوداً أو مثبتاً أو حقاً، جنساً جامعاً لهذه

الأسماء العشرة؛ لأن جميعها موجود ومثبت وحق وشيء، قيل له وبالله تعالى التوفيق: قد قدمنا أن الجنس منه يؤخذ حد كل ما تحته. والطبيعة هي قوة في الشيء توجد بها كيفياته على ما هي عليه. فما لم يكن منبئاً عن طبيعة ما تحت اسمه فليس جنساً. فلما كانت لفظة شيء وموجود ومثبت وحق لا تنبىء عن طبيعة كل ما وقعت عليه، ولم يكن فيها أكثر من أنه ليس باطلاً ولا معدوماً فقط، وجب أن لا يكون شيء من هذه الألفاظ جنساً لما سمي به. وأما لفظة معلوم فقد تقع على الموجود والمعدوم والحق والباطل لأن الباطل معلوم أنه باطل، والمعدوم معلوم أنه معدوم، فليس أيضاً جنساً لما قدمنا، ولأنه كان يجب أن يكون الباطل والحق تحت جنس واحد وهذا محال شنيع. وأيضاً فإن وجود بعض هذه الرؤوس مخالف لوجودنا سائرها فبعضها تجدها النفس بالحواسِّ الأربعة المؤديات لصفات محسوساتها إلى النفس الحساسة، غير قائمة بأنفسها، وبعضها تجدها النفس بمجرد العقَل، غير قائمة بأنفسها، كوجود العدد والزمان والإضافة، وبعضها تجدها النفس بتوسط من الحواس والعقل معاً، غير قائمة بأنفسها، كالحركات، وبعضها تجده النفس بتوسط العقل والحواس معاً قائماً بنفسها كالجوهر: وقد تجد النفس بمجرد العقل ويتدرج من وجودها هذه العشرة إلى معرفة ما هو موجود حقاً غير موصوف بشيء من صفات هذه العشر وهو الأول الواحد الخالق الذي لم يزل لا إله إلا هو. فكل ما يقع تحت جنس واحد فلا يكون وجوده إلا على صفةٍ واحدة جامعة لجميعه، أي تجد واحد جامع لكل ما تحت الجنس، أو بخاصة واحدة جامعة لكل ما تحت الجنس، على ما نبين في باب كل رأس من العشر المذكورة، وخواص الرؤوس المحققة من هذه العشر مختلفة فوجب أن لا تكون كلها تحت جنسٍ واحد، فوجب أن لا يكون موجود جنساً لهذه العشر البتة. والقول في مثبت كالقول في موجود ولا فرق. وأما لفظة حقٍّ وشيء فبعض هذه العشر إنما هو حق بنفسه، وهو الجوهر، وكذلك هو أيضاً شيء بنفسه، وسائرها إنما هي حق بغيرها وشيء بغيرها، لأنها إنما تحققت بالجوهر، وبه صارت أشياء، ولولا الجوهر لم تكن حقاً ولا شيئاً. وكل ما يقع تحت جنس فطبيعته واحدة لا مختلفة، وهذه الأشياء طبائعها مختلفة كما ترى، فوجب أن لا يكون حق وشيء جنساً لها، إذ إنما يكون إيقاع أسماء الأجناس على ما تحتها على حسب اتفاقها في طبائعها، واتفاقها في حدودها، واتفاقها في فصولها فيوجب ذلك اتفاق أسمائها، وبحسب اختلافها في الطبائع تختلف فصولها وحدودها فتختلف أجناسها لذلك.

واعلم أن موجوداً وحقاً ومثبتاً وشيئاً واقعةٌ على كلٍّ ما تقع عليه وقوعَ الأسماء المشتركة، على ما نبين في باب وقوع الأسماء على المسميات. فإن قال قائل: فهلا جعلتم قولكم «عرضاً» جنساً للتسع الباقية دون الجوهر؟ قيل له، وبالله التوفيق: إن هذه التسع المسميات عَرَضاً كونٌ مختلف، وحمل الجوهر لها حملٌ مختلف، لأن بعضها محمول في شخصه وعرض فيه كالكيفيات، وبعضها محمول في طبيعته وعرض فيها كالعدد والزمان، وبعضها عَرَض له من قِبَلِ غيره، ومحمول في طبيعته بطبيعة غيره، كالإضافة. وقد قدمنا أن الجنس منبىء عن طبيعة ما تحته، وهذه التي ذكرنا طبائعها في كونها عرضاً مختلفة ورسومها مختلفة فبطل كون عرضٍ جنساً لها، فمن نازعنا من أهل السخف والسفسطة وقال: أنا أريد أن أسمي جنساً كلَّ اسم عُبِّر به عن كثير وجماعة. ولا أبالي باتفاق طبائعها تحت ذلك الاسم أو باختلافها، قلنا له: لسنا ننازعك ولا نُنْفِق معك الساعات في ما لا فائدة فيه، إلا أننا نقول لك قولين كافيين لمن عقل ولم يرد الشغب، فنقول: إن عزمتَ على ما ذكرتَ وكنت موحداً، فاعلم أنك قد أوقعت الله عزّ وجلّ تحت الأجناس، لأنه تعالى موجودٌ وحق ومثبت. فإذا أوقعته تحت جنس فقد جعلته محدوداً ضرورة، إذ كل ما وقع تحت جنس فمحدودٌ، تعالى الله عن ذلك. والقول الثاني نقول: لسنا ننازعك في الجيم والنون والسين فإن بدا لك أن تسمي يدك أو رجلك أو ضرسك جنساً فلا مانع لك من ذلك إلا أنك تحتاج إلى من يوافقك على التخاطب بهذه اللغة التي أحدثتها، وحسبنا أنك تقف عند طاعتك في اسم توافقنا عليه، نتفق على إيقاعه على كل جماعة تجمعها طبيعة واحدة تقوم منه فصولها، فتوجد منه حدودها، ويوجد أيضاً تحته كثيرون مختلفون بأنواعهم، لنتفاهَم به مرادنا، فإن أبيت من ذلك ولم توقع ما دون الخالق تعالى تحت حدود، فإنك واقعٌ تحت المجاهرة بمكابرة العقل والحواس، لأنك ترى ضرورة أشياء تتفق في صفة واحدةٍ، وأشياء أخر تخالفها في تلك الصفة وتتفق في صفة أخرى، وهذا هو معنى الحد لأن كل صفة تحد ما هي فيه دون ما ليست فيه، لا يدفع ذلك إلا مجنون أو من هو في أسوأ من حال المجنون لقصده إبطالَ الحقائق وتلبيس المعارف وإثبات الاشكال. ومن يبغ [هذا] ها هنا تُرِكَ الكلام معه، إذ غايتنا ممن نُكَلِّم أن ينصرفَ إلى الحق أو للحق لا الذين لا تجري أحكام العقل عليهم، مع أن هذا كفر من معتقده، إن كان ممن يَسِمُ نفسه بالإيمان؛ وبالله نعوذ من الضلال وما دعا إليه.

وبهذا نكلم أيضاً من قال لنا: هلاَّ سميتم نوعاً ما سميتم جنساً وسميتم جنساً ما سميتم نوعاً، فإني قد شاهدت من يسأل هذا السؤال الأحمق.

واعلم أن الجوهر وحده دون سائر الأشياء التي ذكرنا موجود بنفسه وسائرها متداول عليه، وكلها موجودٌ به لا سبيل إلى أن توجد دونه البتة، والجوهر وإن كان لا يوجد دونها أيضاً، فقد يوجد أيضاً دون بعضها، ولا سبيل إلى أن يوجد شيء منها دون جوهر البتة لأن الجوهر محسوس بالعقل فقط، وليس مرئياً ولا مذوقاً ولا ملموساً ولا مشموماً وإنما نرى الألوان، فإذا عدم اللون لم نر شيئاً كالهواء المتحرك، وهو الريح فإنه يحس باللمس، وينصح الأجسام العظام فيسقطها وهو غير مرئي لأنه لا لون له، والجنّ كذلك، وقد أخبرنا الصادق، عليه السلام، عن الله عزّ وجلّ، أنهم يروننا من حيث لا نراهم، ونحن ذوو ألوان وهم غير ذوي ألوان، وكذلك أيضاً لا نشم الحجر لأنه لا رائحة له، وإنما نشم الرائحة على حسب اختلافها وكذلك أيضاً لا يذاق الحجر فإنه لا طعم له وإنما تذاق الطعوم على حسب اختلافها، وإنما تلمس المحسة من الخشونة أو اللين أو الأملاس أو الصلابة أو التهيّل، وقد يسمح بعض الجوهر بِعَرَضٍ فيه على ما يأتي بعد هذا، إن شاء الله عزّ وجلّ. وإنما أوقعنا ما يقع تحت الحواس تحت الكيفية طلباً للاختصار وجمعاً للكثير تحت اسم واحد، ولأنها كلها ترسم برسم واحد، على ما يقع في بابه إن شاء الله. وكلّ واحد من الرؤوس التي ذكرنا جامع لطبيعة أشياء كثيرة فسمينا كلَّ واحد جنس أجناس، وسمينا كثيراً مما يقع تحت كل رأس منه أجناساً أيضاً، إلى أن نبلغ إلى الأنواع المحضة التي تلي الأشخاص.

واعلم أن كل رأس أعلى، ومرادنا بذلك جنسُ الأجناس، وكل ما تحته ما يسمى جنساً أو نوعاً فإن كل ما يقع تحته يسمى باسم الرأس الذي هو أعلى منه، ونحدّه بحده، فإن نفس الإنسان تسمى جوهراً وتسمى حية وترسم برسم الجوهر وتحد بحد الحي وكذلك جسد الإنسان يتسمَّى نامياً وجوهراً وجسماً وَيُحلُّم ويرسم برسمِ وحدِّ كلِّ واحدٍ من هذه الأسماء.

واعلم أنه لا يسمى الرأس الأعلى باسم ما تحته ولا يحدُّ بحده. والمتقدمون يعبرون في هذا المكان بأن يقولوا: «الأعلى يقال على الأسفل والأسفل لا يقال على الأعلى» وإنما كان ذلك لأن الأسفل موجود في الرأس الأعلى وغيره مما هو واقع تحت الرأس الأعلى، فلو سميت الرأس الأعلى باسم ما يقع تحته لكنت قد نقصته بعض صفاته. ألا ترى أن كلَّ نامٍ جسم فلو سميت الجسم المطلق نامياً، لكنت مخطئاً كاذباً، لأن الحجر جسم وليس الحَجر نامياً، وهذا محال. وأنت إذا سميت النامي جسماً كنت

مصيباً؛ وزيد يسمى إنساناً ويحد بحد الإنسان، ويسمى حياً ويحد بحد الحي، ويسمى جسماً ويرسم برسم الجسم، ولا يسمى الجسم المطلق حيّاً ولا يحد بحد الحي ولا يسمى أيضاً إنساناً ولا يحد بحد الإنسان، ولا يسمى زيداً ولا يحد بحد زيد. ونعني بالجسم المطلق كل ما يطلق على كل طويل عريض عميق. فالحجر جسم وليس حياً ولا إنساناً ولا زيداً. فالمطلق هو الاسم الكلي الذي يعم كلَّ ما سمِّيَ به وقد قدَّمنا قبلُ أن الأشياء والمخلوقات تنقسم أقساماً ثلاثة: أجناس وأنواع وأشخاص. فكل ما يسمى جنساً مما لا يكون إلا جنساً محضاً ومما يكون جنساً ونوعاً فإنه محدود عندنا وفي الطبيعة، أي أننا نبدأ فنقول: كلُّ ما دون الخالق عزّ وجلّ ينقسم قسمين: جوهر ولا جوهر. فالجوهر هو الجسم من قولنا والجسم هو الجوهر ولا شيء دون الخالق تعالى إلا جسم محمول في جسم. وقد أثبت غيرنا جوهراً ليس جسماً وهذا باطل وليس هذا مكانَ حلِّ الشكوك المعترض بها علينا في هذا القول وقد أحكمناه في مكانه. وبالله التوفيق. والكلام في هذا هو واقع فيما بعد الطبيعة وفي علم التوحيد وقد أثبتناه في كتاب الفصل في الملل والنحل.

وكذلك رسم غيرنا أيضاً في حد الإنسان أنه حيٌّ ناطق ميت. وهذا الحد لا يخلو من أن يكون أراد به الجسم المركب وحده أو النفس وحدها أو الجسم المركب والنفس معاً فإن أراد الجسم المركب فذلك خطأ لأنه أدخل الجسم المركب تحت الحي، والحي إنما هو النفس وحدها، وهي الحسَّاسة المتحركة التي إن بطلت بطل حسُّ الجسم وحركته البتة، وإن كان أراد النفس وحدها فذلك أيضاً خطأ لأنه أدخلها تحت النامي، والنفس ليست نامية وإنما النامي جسمها المركب فقط وللبراهين على هذا مكان آخر قد ذكرناه في كتاب الفصل في باب النفس. ثم نرجع فنقول: والجوهر منقسم قسمين: حي ولا حي. والحي ينقسم قسمين: نفسٌ ناطقة ونفس غير ناطقة. ولا حيَّ بحياةٍ إلا نفس حَيَّةٌ بحياة. وحدُّ الحي ذي الحياة هو الحساس المتحرك بإرادة. فالنفوس الناطقة في الملائكة ونفس الأشخاص الخلدية التي أخبرنا الصادق، ﷺ، أنها في دار النعيم من الحور والولدان وأنفس الإنس وأنفس الجن. وغيره يعتقد مكان الأشخاص الخلدية التي ذكرنا أن الأجرام العلوية من الكواكب والفلك ذاتُ أنفسٍ حية ناطقة وللكلام في كل هذا الشك مكان غير هذا. والنفس غير الناطقة هي أنفس سائر الحيوان. والنفس الناطقة تنقسم قسمين: ناطقة ميتة وناطقة غير ميتة. فالغير ميتة هي الملائكة وأنفس الأشخاص الخلدية التي ذكرنا والميتة هي أنفس

الإنس والجن. ومعنى قولنا ميتة أي أنها مفارقة لحدّ وعائها من الأجسام المركبة من العناصر الأربع التي ابتدأت بالتشبث بها في عالم الامتحان، لا أنها تُعْدَمُ ولا يبطل حسها وفكرها وتمييزها وحركتها أصلاً. والميتة تنقسم قمسين: ذات حسٍّ تقبل الألوان، وهي نفس الإنسان، وذات جسد لا تقبل الألوان وهي نفس الجن وأما غير الناطقة فترسم بالصهال والنباح والشحاج وبغير ذلك من سائر الصفات المخصوصة بها المفرقة بين أنواعها وهي أنواع كثيرة تلي الأشخاص بعد وأما اللاحي فيزيد على القسم الذي هو حي فينقسم قسمين: مركب ولا مركب فالغير مركب هي العناصر الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض والأفلاك التسعة وما فيها من الدراري والكواكب. والأفلاك التسعة هي السماوات السبع التي هي سبع طرائق للدراري والكرسي الذي هو فلك المنازل والعرش الذي هو الفلك الكلي المحيط الذي يدور دورة في كل يوم وليلة الذي ليس فوقه خلاء ولا ملاء والذي هو منتهى جرم العالم وكرته ولا شيء بعده. ومعنى قولنا مركب وغير مركب هو أن المركب ما خلقه الله عزّ وجلّ من أشياء شتى كأجسام الحيوان والشجر المركبة من العناصر الأربعة. ومعنى قولنا غير مركب هو ما خلقه الله تعالى من طبيعة واحدة لا من أشياء شتى، وإلا فكل مركب وكل غير مركب فمؤلف من أجزاء كثيرة محتمل للتجزىء والانقسام أبداً. والمركب ينقسم قسمين: نام ولا نام، والنامي ينقسم قسمين: ذو نفس ولا ذو نفس. وحد النامي هو ما تغذى تغذّياً ينقسّم من وسطه إلى طرفيه ويحيله إلى نوعه فاللا ذو نفس الشجر والنبات وهما قسمان: ذو ساق ولا ذو ساق ثم كل واحد من هذين القسمين ينقسم على أنواع كثيرة تلي الأشخاص بعد. وذو النفس ينقسم قسمين: ذو نفس ناطقة مثل أجساد الإنس والجن وذو نفس لا ناطقة مثل أجساد سائر الحيوان. وذو النفس الناطقة ينقسم قسمين جسم ملون وهو جسم الإنسان وجسم لا ملون وهو جسد الجن. وذو النفس الغير ناطقة هو أجسام سائر الحيوان وهي أنواع كثيرة جداً تلي الأشخاص بعد وتحد بصفاتها المختصة بها وبفصولها المميزة لطبائعها وبالإضافة إلى أنفسها. فنقول: ذو النفس المفترسة الزائرة، ذو نفس ناهقة ما أشبه ذلك. وهكذا يحد كل نوع من الشجر والنبات بفصوله المميزة بطبائعه وبصفاته المختصة به وهذا أمر يكثر جداً ويتسع وإنما قصدنا هنا الكلام على الجمل.

وغير النامي ينقسم أقساماً كثيرة منها معدنيات كالياقوت والذهب وغير ذلك، ومنها خشبيات وهي أنواع محضة تلي الأشخاص ويحد كل نوعٍ منها بفصوله المميزة لطبيعته

مما سواه وبصفاته التي تخصه. فهذه الأجناس محدودة كما ترى عندنا محصورة، ومحدودة في أنفسها محصورة، وهو الذي أردنا بقولنا إنها محدودة في الطبيعة لأننا قد تيقنا أن هذه الأقسام لا زيادة فيها أصلاً وأنها متناهية العدد كما ذكرنا. وأما كل ما هو نوع محض وهي الأنواع التي تلي الأشخاص وهي التي قلنا فيها انها تسمى أنواع الأنواع فإنها محدودة في الطبيعة غير محدودة عندنا نعني بذلك أن عدد هذه الأنواع من الحيوان والشجر والنبات والأحجار متناه في ذاته عند الباري عزّ وجلّ بعدد لا يزيد أبداً ولا ينقص فنحن على يقين من أنه لا يحدث حيوان لم يحدث بعد، مثل ذي أربع من الجمال يطير أو ذي ثلاثة رؤوس ولا أن الخيل تفنى حتى لا يوجد في العالم فرس وكذلك سائر الأنواع. وقد نبه الرسول عليه السلام على ذلك بقوله: «لولا أن الكلام أمة من الأمم لأمرت بقتلها»[1]. ففي هذا أخبار أن كل أمة من الأمم لا سبيل إلى إعدامها. وقال تعالى في أنه لا مزيد في الأنواع: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأنعام: ١١٥] وكذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

برهان ثان: جميع الأنواع محصورة العدد لا زيادة فيها لإدخاله تعالى الكلية فيها والكلية لا تدخل إلا في ذي نهاية، إلا أننا لا نحيط بأعدادها نحن، فلسنا نحصر أنواع الطير، ولا أنواع الحيوان المائي والبريّ وسائر الحشرات، وإنما يعلم عددها باريها عزّ وجلّ، إلا أنه متناه محصور كما قدَّمنا. وبرهان ذلك أن ما لا نهاية له فلا يجوز أن يكون شيء أكثر منه، والأشخاص الواقعة تحت الأنواع أكثر من الأنواع، فلما كان ذلك وجب أن الأنواع ليست مما لا نهاية له، وإذا كان ذلك وجب أنها متناهية ضرورة؛ ولما كانت أنواع الأنواع لا تحيط بجزئيها أوجب ذلك علينا أن نتوصل إليها بالأنواع التي تكون أجناساً لنصل إلى علم اتفاقها واختلا[فها] ولذلك لم ننحدر ـ من الأجناس الأوَل إلى الأنواع المحضة؛ وأما الأشخاص فليست محصورة لا عندنا ولا في الطبيعة، لأننا نجد بالحس الضروري أن الأشخاص من الناس إذا كان طاعون أو قتل ذريع في يوم معركة، أنها قد قلّت جداً عما كانت عليه بالأمس، ثم إذا اتصل النماء والذرء وتهدنت البلاد، كاد المعمور يضيق بأهله لكثرتهم، فهم أبداً يزيدون وينقصون. والأنواع ليست

(١) رواه أبو داود (٣/ ١٠٨)، (٢٨٤٥)، والترمذي (٤/ ٧٨)، (١٤٨٦)، والنسائي في «الكبرى» (٣/ ١٤٨)، (٤٩٩١)، وابن ماجة (٢/ ١٠١٩)، (٣٢٠٥)، وأحمد في «المسند» (٤/ ٨٥) والدارمي (٢٠٠٨)، (٢/ ١٢٥)، عن عبد الله بن مغفل مرفوعاً.

كذلك. لكنها لا تزيد ولا تنقص أبداً إلا أن يشاء الخالق إفناء ما شاءه منها يوم البعث في عالم الجزاء [فهو] القادر على ما يشاء لا إله إلا هو.

وأما الأشخاص فليس لها عدد تقف عنده، فلا يمكن أن لا تزيد ولا تنقص، ولكن ما خرج منها إلى الوجود فمحدود العدد، محصور مذ خلق الله العالم إلى كل وقت يقال فيه الآن. وأما ما لم يخرج منها بعد إلا أنه مما علم الله تعالى أنه سيخرج فهو في علم الله تعالى محدود محصور في الطبيعة معدود إذا خرج، لا قبل أن يخرج، والزيادة فيه ممكنة في قوته عزّ وجلّ بلا نهاية في عدد ولا أمد.

وأنت ترى ـ بما بينّا ـ أنه كلما ابتدأنا من عند أنفسنا، نعني الأشخاص، صاعدين إلى جنس الأجناس ابتدأنا بالكثرة، فكلما ارتفعنا قلَّ العدد إلى أن نبلغ إلى الرؤوس التي ذكرنا. أو إذا ابتدأنا من هنالك لم نبتدىء إلا بقسمين فقط وهما: جوهر ولا جوهر ثم نتزايد العدد في الكثرة إلى أن نبلغ إلى الأنواع التي تلي الأشخاص.

واعلم أن العموم ليس بلا نهاية، لكن بنهاية، فاعم الأشياء قولك شيء وموجود، وهذا الذي يسميه النحويون أنكر النكرات، وكذلك الخصوص ليس أيضاً بلا نهاية، ولكن أخص الأسماء كلها فيما دون الله، تبارك وتعالى، أنا وأنت، وهذا أعرف المعارف.

واعلم أن جنس الأجناس مبدأ لما تحته، كآدم للناس، والأنواع كالأمم، وأنواع الأنواع كالقبائل، نريد أنها مثلها في التفرع عنها فقط.

واعلم أنهم قالوا: إن الجنس الذي هو جنس الأجناس مرسوم لا محدود لأنه ليس فوقه جنس يؤخذ حدُّ منه وأما الأنواع فمحدودة.

وأما الأقسام التي تنقسم عليها أنواع الأنواع فإنها تسمى أقساماً وأصنافاً؛ وذلك ذكور كل نوع وإناثه، أو سودانه أو بيضانه، أو ما اختلفت ألوانه من سائر الأنواع، أو ما اختلفت طعومه مما استوى تحت نوع واحد من الثمار والنبات وسائر ما يختلف في صفة ما وهو يجمعه كله نوع واحد؛ لأنك تجد الأسود والأبيض من الناس، والذكر والأنثى من كل نوع من الناس والحيوان غير الناطق وكثير من النوامي غير الحية، وذوات الألوان المختلفة من الخيل والدجاج وغير ذلك، فكل ذلك محدود بحد واحد، ومجتمع في طبيعة واحدة. وكثير من ذلك يعم أبعاضاً من أنواع كثيرة، كالذكر والأنثى والأسود والأبيض، ومن المحال أن يكون نوع واحد تقع تحته طبائع مختلفة متضادة الصفات، لا تحد كلها بحد جامع لها؛ فلذلك لم

نجعل هذه أنواعاً جامعة لما تحتها، وإنما نبهنا على هذا لئلا يقول جاهل: إن هذه الأقسام مختلفة، فهلا جعلتموها أنواعاً مختلفة فأريناه أن حدّها واحد، وطبيعتها واحدة، وخواصها واحدة، وفصولها واحدة، وإنما اختلفت في الأعراض فقط، وبهذا لم ننكر صبغ النحاس حتى يعود في مثل لون الفضة، وأنكرنا ومنعنا من أن نحيل طبع النحاس أصلاً إلى طبع الفضة، كما لا سبيل إلى إحالة طبع الحمار إلى طبع الإنسان البتة أصلاً.

٨ ـ بـاب الفصـل(١):

ذكرت الأوائل في الفصل قسمين سموهما: عامياً وخاصياً، وليس وضعهما عندنا في باب الكلام في الفصل الذي نقصده في الفلسفة صواباً، لأنهما واقعان في باب الكلام في الفصل الذي لا يفصل الأنواع بعضها عن بعض تحت جنس واحد. مثل أن تقول: حيّ، فيقول لك قائل: نفس الإنسان حي ونفس الحمار حيّ، فأي الحيين تعني؟ فتقول: الحيّ الناطق الميت، فالناطق الميت فصلان، فصلاً نوع الإنسان من نوع الحمار تحت جنس الحيّ، فهذا الفصل نريد، لا ما سواه. وهذا الذي يسميه الأوائل «خاص الخاص» فنقول: وبالله نستعين وبه التوفيق:

إن الفصل هو ما فصل طبيعة من طبيعة، فبان لنا به أن هذه غير هذه البتة مما إذا توهمنا أن ذلك الفصل معدوم مما هو فيه، مرتفع عنه، فقد فسد الذي هو فيه وبطل البتة، فإنك متى رفعت النطق والموت عن الإنسان لم يكن إنساناً أصلاً، بوجه من الوجوه، وهذا فرق ما بين الفصل والخاصة على ما يقع بعد هذا إن شاء الله تعالى. ولذلك سمّي هذا الفصل ذاتياً فيما خلا قبل هذا. وبهذا الفصل تقوم الأنواع تحت الجنس وينفصل بعضها من بعض، ويتميز بعضها من بعض. ومنفعته عظيمة في كل علم، إذ قد يلزم بعض النامي ما لا يلزم بعضه، ويلزم بعض الحيّ ما لا يلزم سائره، فلولا الفصول المميزة لكل نوع على حدة، لاختلطت الأحكام والصناعات وجميع فوائد العالم، فلم تستبِنْ.

واعلم أن هذه الفصول تسميها الأوائل «الجوهرية» للزومها ما هي فيه، فكأنها الجواهر لثباتها.

---

(١) الفصل: صفة ذاتية تُميز الأشياء عن غيرها، ويُقال في الشيء إنه يخالفه غيره بفصلٍ خاص. وانظر: منطق أرسطو (٣/١٠٣٦)، (١٠٤١).

واعلم أن الفصول والأجناس والأنواع لا تقبل الأشدّ ولا الأضعف، ولا تقع على ما تقع إلا وقوعاً مستوياً، لا يجوز أن يكون إنسان أشد في أنه إنسان من إنسان آخر، ولسنا نعني المرودة والمذكرة، لكن نعني في أنه آدمي وإنسان فقط، ولا يكون فرس أضعف فرسية من فرس آخر، ولا حمار أقوى حمارية من حمار آخر وهكذا كل أشياء استوت في جنس أو نوع أو فصل، فإنها كلها فيه متساوية لا يفضل في كونها إياه بعضها بعضاً أصلاً بوجه.

ورسم الفصل هو أن تقول: هو الذي تتميز به الأنواع بعضها من بعض تحت جنس واحد، والفصول موجودة في الأنواع بالفعل، وفي الجنس بالقوة. ونريد بالقوة: إمكان أن يكون، وبالفعل: أنه قد كان وجب وظهر ووجد، فإنك إذا قلت: الحي: فإن النطق فيه بالقوة، أي أن بعض الأحياء ناطقون، ولو كان الناطق فيه بالفعل لكان كل حي ناطقاً، وهذا محال. وأنت إذا قلت: الحيّ الناطق، فالنطق فيه بالفعل أي أنه قد ظهر ووجد.

والنطق الذي يذكر في هذا العلم ليس الكلام ولكنه التمييز للأشياء والفكر في العلوم والصناعات والتجارات وتدبير الأمور، فعن جميع هذه المعاني كنينا بالنطق اتفاقاً منا. وكل إنسان فناطق النطقَ الذي بينا، إلا من دخلت على ذهنه آفة عرضية، وإلا فبنيته، ولو رمى الحجارة محتملة ـ لو زالت تلك الآفة ـ لكل ما ذكرنا. وليس كذلك سائر الحيوان، حاشا الملائكة والجن، فإنه لا يتوهم من شيء من الحيوان غير ما ذكرنا فهم الأمور التي وصفنا.

وأما الفصول إذا حققتها فكيفيات، إلا أنها لا تفارق ما هي فيه ولا تتوهم مفارقتها له إلا ببطلانه. وذلك المعنى الذي به صارت الأشخاص تسمى أنواعاً وأجناساً، فإنه أيضاً كيفية كما ذكرنا. وأنت إذا وجدت فصلاً ذاتياً يستغنى به في تمييز ما تريد منه من الأنواع، فاكتفِ به ولا معنى لأن تأتي بفصل آخر. فإن اضطررت إلى فصول كثيرة، ينفرد النوع الذي تريد أن تفصله من غيره بجميعها وتشاركه أشياء أخر في كل واحد منها على الانفراد، فلا بدّ أن تأتي بجميعها أو بما ينفرد منها به ليتم لك التمييز والتخليص الذي تريد إبانته.

واعلم أنه ليس الجنس والنوع شيئاً غير الأشخاص، وإنما هي أسماء تعم جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في بعض صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظن غير هذا، كما يظن كثير من الجهال الذين لا يعلمون.

٩ ـ باب الخاصة[١]:

من الخاصة ما هو مساوٍ للمخصوص، أي أنها في جميع أشخاصه، وهذا الذي نقصد بالكلام في هذا الكتاب. ومنها ما هو أخص من المخصوص بها أي أنها في بعض أشخاصه لا في كلها، وذلك مثل الشيب في حال الكبر، فإنه فيما هو فيه في وقت دون وقت، ومثل النحو والشعر فإنهم بالفعل في بعض ما هما فيه بالقوة دون بعض، فليس كل إنسان نحوياً ولا شاعراً، إلا أنه قد كان ممكناً ومتوهماً أن يكون نحوياً وشاعراً.

وأما الخاصة المساوية فقد تقوم مقام الحدّ، ويرسم بها ما كان فيه رسماً صحيحاً دائراً على طرفي مرسومه منعكساً. فإنك تقول: كل إنسان حي ناطق ميت، وكل حي ناطق ميت إنسان، فهذا هو الانعكاس الصحيح، وهذا هو الدوران على الطرفين. أي أنه لا يشذ عنه شيء مما تريد أن ترسمه به أو تحده. وكل إنسان فضاحك إما بالقوة أي بالإمكان في كل وقت، وإما بالفعل في بعض الأوقات دون بعض أي بظهور الضحك منه. فإن قال قائل: فلأي شيء فرقتم بين الخاصة والفصل؟ فالجواب: إن الفصل هو ما لا يتوهم عدمه عن الشيء الذي هو فيه إلا ببطلان ذلك الشيء، فإن النطق والموت أن توهم أنهما قد عدما من شيء لم يكن ذلك الشيء إنساناً البتة، وأما الخاصة فبخلاف ذلك، ولو توهمنا الضحك معدوماً بالكل جملة واحدة، حتى لا يعرف ما هو، لم يبطل الإنسان ولا امتنع من أجل عدم الضحك أن يتكلم في النحو والفقه والفلسفة وأن يعمل الديباج ويخيط ويغرس ويحرث ويحصد وذلك مما ينتجه له النطق الذي هو التمييز، فهذا فرق بيّن واضح.

١٠ ـ باب العرض[٢]:

هذا وإن كان كيفية كالفعل والخاصة فبينه وبينها فرق كثير، وهو أن الفصل لا يوجد في غير ما فصل به أصلاً، والخاصة أيضاً كذلك، لا توجد في غير

(١) الخاصة: صفة عرضية للنوع، تشكل خاصة هذا النوع، ويمثل فرفوريوس عليها بأمثلة منها: (ذو الرجلين، والضحك) للإنسان. وانظر: منطق أرسطو (٣/ ١٠٤١).

(٢) العرض: يقول فيه فرفوريوس: ما يكون ويبطل من غير فساد الموضوع له، وللعرض مزية الصفة العامّة لعدّة أنواع، وهو مغاير للفصل والخاصة، كما أنه ليس نوعاً، لأنه صفة عرضيّة. وانظر: منطق أرسطو (٣/ ١٠٤٩، ١٠٥٠).

مخصوصها أصلاً. وأما العرض العام الذي قصدنا بالكلام فيه في هذا المكان فإنه يعم أنواعاً كثيرة جداً، وهو ينقسم أقساماً: فمنه ما يعرض في بعض الأنواع دون بعض ثم في بعض أحواله دون بعض، وذلك كحمرة الخجل، وصفرة الجَزَع، وكبدة الهم، وهذه سريعة الزوال جداً؛ وكالقعود والقيام والنوم وما أشبه ذلك، وهذه كلها تستحيل بها أحوال من هي فيه استحالة الأسباب المولدة لها، وتنفصل بها أحواله بعضها من بعض؛ ومنها ما هو أبطأ زوالاً كصبا الصبي وكهولة الكهل وما أشبه ذلك؛ ومنها ما لا يزول أصلاً، إلا أنها لو أمكن أن تزول لم يبطل شيء من معاني ما هي فيه، كزرقة الأزرق وقنا الأقنى وفطسة الأفطس وسواد الغراب وحلاوة العسل وما أشبه ذلك فإنه إن توهم الزنجي أبيض والغراب أعصم لم يخرجا بذلك عن الغرابية ولا عن الإنسانية، وكذلك العسل قد يكون منه مرّ ولا يبطل عن أن يكون عسلاً؛ وبالصفات التي ذكرنا ينفصل بعض أنواع الأعراض عن بعض.

واعلم أن في الأعراض أنواعاً وأجناساً وأشخاصاً، كما في الجواهر، على ما قدْمنا قبل.

واعلم أن بعض النوع لو توهم معدوماً لم يعدم الجنس، ألا ترى لو عدم البياض لم يعدم اللون لأنه يبقى السواد والخضرة والحمرة وغير ذلك، وكذلك لو عدم الإنسان لم يعدم الحيّ، لأنه يبقى الخيل والدجاج وغير ذلك ولو عدم الجنس لعدمت جميع الأنواع.

وهذا انتهاء الكلام في المدخل إلى علم المنطق والألفاظ الخمسة التي هي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، وهو الذي يسميه الأوائل «إيساغوجي» وأول من جمعه رجل يسمى فرفوريوس(١) من أهل صور.

والحمد لله رب العالمين كثيراً لا شريك له ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلّى الله على محمد عبده ورسوله وسلم تسليماً.

---

(١) فرفوريوس: بعد الإسكندر وقيل: أموينوس، من أهل مدينة صور ـ الشامية ـ وكان بعد مالينوس، وفسّر كتب أرسطاطاليس، وله من الكتب: إيساغوجي في المدخل إلى الكتب المنطقية، كتاب المدخل إلى القياسات الحملية، نقل أبي عثمان الدمشقي، كتاب العقل والمعقول بنقل قديم، كتابان إلى أنابو، الرد على سحسوس في العقل والمعقول سبع مقالات، سرياني، الاسطقسات (مقالة سرياني، أخبار الفلاسفة، وقال ابن النديم: رأيت منه المقالة الرابعة (سرياني) الفهرست (ص ٣٤٩).

ـ ١ ـ
كِتَابُ الأسمَاء المفرَدَة

وهو أول ما بدأ به أرسطاطاليس من كتبه، وهو المسمّى في اللغة اليونانية «قاطاغورياس»، معناه: العشر المقالات، فنقول وبالله التوفيق:

أ ـ [مقدمة أولى]:

إن الأسماء التي يقع كل واحد منها على كثير، أي على جماعة أشخاص فإنها يقع تحتها مسمياتها في جميع اللغات، أولها عن آخرها، على خمسة أوجه لا سادس لها:

إما أن يكون المسمى يوافق المسمّى الثاني في اسمه وحده معاً، كقولنا: فرس وفرس، أو كقولنا: حيّ وحيّ؛ فإن كل واحد من هذين المسميين يوافق الآخر في اسمه، لأنه لفظ واحد، ويوافقه أيضاً في حده، لأن كليهما حَسّاسٌ متحرك بإرادة، وكلاهما أيضاً صهال محدد الآذان مستعمل في الركوب، متوهم منه السرعة في الجري، وهذا النوع يسمى «الأسماء المتواطئة» وإن شئت قلت: المتفقة.

والثاني: أن يكون المسمّى يخالف المسمَّى في اسمه وحده، كقولنا: رجل وحمار، فإن هذين لفظان مُختلفان، وهذا النوع يسمى «الأسماء المختلفة».

والثالث: أن يكون المسمى يوافق المسمَّى في اسمه، ويخالفه في حدِّه، كقولنا: «نسر» للطائر المبالغ في الاستعلاء في الجو الذي يأكل الجيف، وقولنا لبعض أعضاء الفرس ـ حافر الفرس ـ نسر، وقولنا، نسر، للنجم الذي في السماء وما أشبه هذا مما هو كثير في اللغة، وهذا النوع يسمّى «الأسماء المشتركة»، ومنها يقع البلاء كثيراً في المناظرة، فيتنازع الخصمان ويكثران الهراش وأحدهما يريد معنى والآخر يريد معنى، وهذا لا يقع إلا بين جاهلين أو جاهل وعالم أو سوفسطانيين أو سوفسطاني ومنصف، ولا يقع أبداً بين عالمين منصفين بوجه من الوجوه، ولا يسلم من ذلك إلا من تميز في هذه الصناعة وأشرف عليها وقوي فيها، فإنه لا يخفى عليه من معاني الكلام شيء.

والرابع: أن يكون المسمّى يوافق المسمّى في حده، ويخالفه في اسمه، مثل

قولنا: سنَّوْر وضيون وهر، فإن هذه ألفاظ مختلفة، وهي كلها واقعة وقوعاً واحداً على كل شخص من أشخاص النوع المتخذ في البيوت لصيد الفأر الذي يلج في السؤال عند الأكل، وتشبه الأسد في خلقه، وهذا النوع من الأسماء يسمى «المترادفة».

والخامس: أن يكون المسمى يخالف المسمى في حده وفي اسمه الذي خص نوعه به إلا أنهما يتفقان في صفة من صفاتهما أوجبت لهما الاشتراك في اسم مشتق منهما، إما جسمانية وإما نفسانية، حالاً كانت أو هيئة، فالجسمانية كقولنا: ثوب أبيض، وطائر أبيض، ورجل أبيض، فإن كل واحد، من هذه المسميات حده غير حد صاحبه، واسمه في نوعه غير اسم صاحبه، وقد اشتركت كلها في أن سمي كل واحد منها أبيض. والنفسانية كقولنا أسد شجاع ورجل شجاع، وهذا النوع من الأسماء يسمى «المشتقة».

وهذه الأقسام الخمسة تقع على الأجناس والأنواع وأصناف الأنواع التي كأنها أنواع، كقولنا: رجل وامرأة وذكر وأنثى.

وأما الأسماء المختصة فهي التي تقع على ذات المسمّى وحده، أو على كل شخص من أشخاص ما، وهي أن تكون المسميات منها وضعت لها أسماء تختص بالمسمّى أو بأشخاص ما لتمييز بعضها من بعض، فإما تتفق فيها وإما تختلف، وقد تبدل ولا تستقر استقراراً لازماً، إنما يكون باختيار المسمى، ولو شاء لم يسمّ ما سمّي بذلك، ولم يقصد به الإبانة عن صفات مجتمعة في المسمّى دون غيره، كما قصد في الأول، ولا اشتقت للمسمى بها من صفة فيه. أصلاً وهي التي يسميها النحويون «الأسماء الأعلام» وذلك نحو قولك: زيد وعمرو أو زيد وزيد أو أسد في اسم رجل أو كافور في اسمه أيضاً وما أشبه ذلك.

فهذه أقسام المسميات كلها تحت الأسماء، ووقوع الأسماء كلها على المسميات ولا مزيد.

وأسماء الله تعالى التي ورد النص بها أسماء أعلام غير مشتقة من شيء أصلاً. وأما صفات الفعل له تعالى فمشتقة من أفعاله، كالمحيي والمميت، وما أشبه ذلك. وتلك الأفعال أعراض حادثة في خلقه، لا فيه[1]، تعالى الله عن ذلك.

---

(١) عقد العلامة ابن حزم فصلاً طويلاً لبيان مسألة أسماء الله تعالى، وصفاته، ومجمل كلامه في ذلك: أن الله لا يُسمى إلا بما سمّى به نفسه اتباعاً للنص وإثباتاً له، قال: ومما أحدثه أهل الإسلام في أسماء الله عزّ وجلّ «القديم» وهذا لا يجوز البتة لأنه لم يصح به نص البتة، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى بما لم =

ب ـ [مقدمة ثانية]:

باب من أقسام الكلام ومعانيه

قد بيَّنا، قبلُ، أن الكلام ينقسم قسمين: مفرد ومركب، فالمفرد لا يفيدك فائدة أكثر من نفسه، كقولك: رجل وزيد وما أشبه ذلك؛ والمركب يفيدك خبراً صحيحاً، كقولك: زيد أمير، والإنسان حي وما أشبه ذلك.

والمركب كله ينقسم أقساماً خمسة لا سادس لها وهي: إما خبر وإما استخبار، ـ وهو الاستفهام ـ وإما نداء وإما رغبة وإما أمر.

فهذه الأربعة منها لا يقع فيها صدق ولا كذب، ولا يقوم منها برهان أول. على من ينكر وجوب الأمر، وأما بعد وجود قبول الأمر لخبر يوجبه أو باتفاق من الخصمين فالأمر حينئذٍ مبرهن على صحة وجوبه، وليس برهاناً؛ وقد ينطوي في الأمر خبر، وذلك أن القائل: افعل كذا، ينطوي فيه أنك ملزم أن تفعل كذا. وأما النهي فهو نوع من أنواع الأمر، لأنه أمرٌ بالتَّرْك. وكذلك ينطوي في الطلبة، وهي الرغبة، إخبار بأن الراغب يريد الشيء المرغوب فيه، ولا تظن أن قولك آمراً: قم، أنه اسم مفرد، فذلك ظن فاسد، بل هو مركب لأن معناه «قم أنت». وكذلك قولك مخبراً عن غائب: «قام هو»، ولو انفرد في حقيقة المعنى دون ضمير، لما تمّ ولكان ناقصاً فاعلمه. وكذلك قولك مستفهماً: أَقامَ؟ أي هل قام هو. وأما إذا خرجت الرغبة على غير وجهها، فإن الكذب قد يدخل فيها، كمن قال وهو صحيح: اللّهم أَصِحنّي، وإنما الحق أن يقول: اللّهم أَدْم صحتي. وكذلك الاستفهام، إذا استفهم عن باطل، كسائل سأل: لم اشتَدَّ الحرُّ في الشتاء؟.

وأما الخبر ففيه يدخل الصدق والكذب، وفيه تقع الضرورة والإقناع، وفي فاسد البنية منه يقع الشغب، ومن صحيحه يقوم البرهان على كل قضية في العالم، وإياه قصد الأوائل والمتأخرون بالقول، وتحته تدخل جميع الشرائع، وكل موات من الطبيعات وغيرها اتفق الناس عليه أو اختلفوا فيه.

= يسم به نفسه، وقد قال تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ فصحّ أن القديم من صفات المخلوقين فلا يجوز أن يسمى الله تعالى بذلك، وإنما يعرف القديم في اللغة من القدمية الزمانية، أي أن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة، وهذا منفي عن الله عزّ وجلّ وقد أغنى الله عزّ وجلّ عن هذه التسمية بلفظة «أول» وانظر: الفصل في الملل والنحل (٢/ ١٢٠، ١٥٢).

وهو يصح بوجوه: أحدها أن يكون معلوماً صحته بأول العقل أو بالحواس ومنها ما يصح ببرهان، يقوم على صحته من مقدمات تنتج نتائج على ما يقع في هذا الديوان إن شاء الله عزّ وجلّ، ومنها ما ينقله صادق قد قام على صدقه برهان مما قدمنا، أو نقله مصدقون بضرورة، على ما قد وقع في غير هذا القول؛ وقد ظن قوم أن القَسَم والشرط والتعجب والشك، وجوه زائدة على ما ذكرنا، وذلك ظن فاسد لأنها كلها واقعة تحت قسم الخبر وراجعة إليه.

أما القسم فإنه إخبار بإرادتك إذا قلت: «والله» فإن قولك ذلك إنما هو أحلف معظماً لأمر الله تعالى.

وأما الشرط فإنه خبر واضح لا خفاء به؛ والشك كذلك؛ والتعجب إخبار بالحال التي تعجبت منها.

وقد ظن قومٌ أن من الخبر ما لا يدخله صدق ولا كذب، وهو إخبار الهاذي بأمر متيقن صحته، لم يقصده، كقوله: لا إله إلا الله، مات فلان فهذان خبران صحيحان.

قال أبو محمد: وهذا الظن غير صحيح لأنه لا يكون مخبراً إلا من قصد الخبر، والخبر مع المخبر من باب الإضافة، فلا خبر إلا لمخبر، والهاذي ليس مخبراً بكلامه، فكلامه ليس خبراً.

وإذ قد وافانا ذكر الأمر فلنقل على أقسامه قولاً وجيزاً؛ وذلك أن الأمر ينقسم أقساماً منها: الواجب الملزم، وهو عنصر الأمر الذي لا ينتقل عنه لفظ الأمر إلا بدليل برهاني؛ ومنها المحضوض عليه غير الملزم، ومنها المسموح فيه، وهو الذي تركه أفضل؛ ومنها التبرؤ كقول القائل: اعمل ما شئت؛ ويكون الآمر غير راضٍ عن المأمور؛ ومنها الوعيد كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] ومنها التهكم كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩] ومنها تقرير كقوله المعصي: قد نهيتك فاصبر واحتمل ما أتاك؛ ومنها تعجيز كقوله تعالى: ﴿۞ قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾﴾ [الإسراء: ٥٠] ومنها ما هو بمعنى الدعاء، كقول القائل: ابعد، اخسأ؛ ومنها زجر، كقول القائل: اخسؤوا فيها، ومنها تكوين، وليس هذا القسم إلا للباري تعالى وحده في أمره ما يريد أن يكون بالكون، وما يريد أن يعدم بالتلف. ومنه أمر بمعنى النهي كقول القائل لمن تقدم نهيه إياه عن شيء: افعله وسترى ما يكون أو وأدري أنك رجل. وما أشبه ذلك؛ ومنه أمر بمعنى التعجب كقوله: أحسن بزيد أي ما أحسنه.

ثم تنقسم الأسماء أيضاً أقساماً أربعة إما حاملة ناعتة، وإما حاملة منعوتة، وإما

محمولة منعوتة، وإما محمولة ناعتة. ومعنى قولك: ناعتة، أي أنها تقال على جماعة أشخاص تحتها فتسمى تلك الأشخاص كلها بذلك الاسم، ومعنى قولنا: منعوتة، أي تسمى باسم واحد وهي جماعة، ومعنى قولنا: حاملة أي أنها تقوم بأنفسها وتحمل غيرها، ومعنى قولنا: محمولة: أي لا تقوم بأنفسها.

والحمل المذكور حملان: حمل جوهري وحمل عرضي، فالجوهري يكون أعم ويكون مساوياً، ولا يكون أخصَّ أصلاً، والعرضي يكون أعم ومساوياً وأخص، فالحمل الجوهري الأعم مثل قولك: الإنسان حيّ، فإن الحياة محمولة في الإنسان حملاً جوهرياً، إذ لولا الحياة لم يكن إنساناً، والحياة أيضاً في غير الإنسان موجودة. فلذلك قلنا إن هذا الحمل أعم؛ والحمل الجوهري المساوي مثل كون الحياة في الحيّ فإنها مساوية للحيّ، لا تكون حياة في غير حي، ولا يكون حي في العالم بلا حياة ـ وتسميتنا الخالق تعالى حياً ليس على هذا الوجه، وإنما سميناه بذلك اتباعاً للنص ولولا ذلك لم يجز لنا أن نسميه حياً إذ الحياة ليست إلا قوة تكون بها الحركة الإرادية والحس، وكلا الأمرين منفيٌّ عن الباري عزّ وجلّ. وليست أسماؤه عزّ وجلّ مشتقةً أصلاً ولا واقعة تحت شيء من الأقسام الخمسة التي ذكرنا، لكنها أسماء أعلام فقط، لم يوجب تسميته تعالى بها دليل، حاشا أننا أمرنا تعالى بأن نسميه بها وندعوه بها ونناديه بها، لا إله إلا هو. وإنما دل البرهان على أنه تعالى أولٌ حقٌّ واحد خالق فقط ثم نخبر عنه بأفعاله، عزّ وجلّ، فقط من إحياء وإماتة وتصوير وترتيب ونحو ذلك، أو ما أمرنا أن نسميه به، دون أن يكون هنالك شيء أوجب تسميته بذلك.

ولا يجوز أن يكون حمل جوهري أخص أصلاً، لأنه حينئذٍ كان يكون غير جوهري، إذ الجوهري هو ما لم يتسم جميع النوع إلا به، لا بما يكون في بعضه دون بعض.

وأما الحمل العرضي الأعم فكقولنا للزنجي: أسود، فإن الأسود أعم من الزنجي، لأن السواد في الغراب والسبج والمراح. وأما الحمل العرضي المساوي فكقولنا للإنسان: ضحاك، والضحك لا يكون في غير الإنسان، ولا يكون إنسان إلا ضحاكاً. وأما الحمل العرضي الأخص فكقولنا في بعض الناس: فقهاء وحاكة وما أشبه ذلك، فإن هذه الصفات لا توجد في كل إنسان، لكن في بعضهم؛ ولا توجد في غير إنسان؛ وقد يكون من هذا الحمل ما هو أخص الخاص، كقولك هذا الشخص هو

زيد. وأما الحمل الممكن فيكون أعم، كالسواد هو في بعض الناس وغيرهم، ويكون أخص كالطب، ليس إلا في بعض الناس فقط لا في جميعهم، ولا في غيرهم، ولا يكون مساوياً، كالضحك، للإنسان.

وأما الحمل الواجب فينقسم قسمين: عام كالحياة للحي، ومساوٍ كالضحك للإنسان، ويكون أعم كالحياة له ولغيره، ولا يكون أخص؛ والنفي في الممتنع، يكون أعم فقط، كنفي الجمادية عن الإنسان، وربما وجد مساوياً، ولا يوجد أخص فيما أوجبه الطبع للنوع.

وأما الأشياء الحاملة الناعتة فكقولك: الإنسان الكلي، أي الواقع على كل أشخاص الناس، وهو الذي أراد الله تعالى بقوله: ﴿۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩﴾ [المعارج: ١٩] فإنه تعالى لم يرد إنساناً بعينه، لكنه عزّ وجلّ، عَنَى النوعَ كله. فأما الإنسان الكلي وقد يقال أيضاً: الإنسان المطلق، هو حامل لصفاته من النطق والحياة واللون والطول والعرض وغير ذلك، وناعت لزيد وخالد وهند وزينب، ولكل شخص من الناس، وهو المسمى الإنسان الجزئي، فزيد يسمى إنساناً، وعمرو يسمى إنساناً، وكل واحد من الناس كذلك؛ فالإنسان الكلي ناعت لكل من ذكرنا، أي مسمى به كل واحد من الناس. وهذا القسم لا يكون محمولاً أصلاً، أي لا يكون عرضاً البتة، لأن العرض محمول لا حامل، والجوهر حامل لا محمول.

وأما الحالمة المنعوتة: فالأشخاص الجوهرية، مثل قولك: زيد وعمرو وكلب خالد وجمل عبيد، وغير ذلك، فإن هذه كلها منعوتة تسمى كلها باسم واحد يجمعها كما بينا، وهي حاملة لصفاتها من العلم والشجاعة والطول والعرض والنطق وغير ذلك من سائر الصفات، وهذه أيضاً لا تكون محمولة البتة.

وأما المحمولة الناعتة: فكقولنا العلم بأي نوع من كيفيات النفس، وتحت العلم أنواع كثيرة، هو لها جنس جامع، كالفقه والطب والفلسفة والنحو والشعر وغير ذلك، وكل واحد من هذه يسمى علماً، فالعلم ناعت لها، وكل واحد من هذه العلوم نوع يقع تحت أصناف منه وأشخاص أبواب ومسائل، كوقوع القبائل وأشخاص الناس تحت قولك: الإنسان، وهكذا كل نوع تحت كل جنس، فسبحان مدبر العالم كما شاء، لا إله غيره.

ثم نرجع إلى تفسير الناعتة المحمولة فنقول: إن العلم الكلي محمول في أنفس النحويين، وكذلك كل علم في أنفس أهله، ونقول: إن كل علم من العلوم ناعت لما

تحته من الأبواب والمسائل، أي أن جميعها يسمى باسم ذلك العلم، فكل مسألة من مسائل النحو تسمى نحواً أو علماً، وكل مسألة من مسائل الفقه تسمى فقهاً وعلماً، وكل قضية من قضايا الطب تسمى طباً وعلماً، وكل لفظة من اللغة تسمى لغة وعلماً، وكل حديث من الخبر يسمى خبراً وعلماً، وهكذا في كل علم. وهذه المسائل تسميها الأوائل «علماً جزئياً» وعلم كل واحد من الناس أيضاً يسمى علماً جزئياً، وجميع علوم الناس تسمى: «علماً كلياً».

وأما المحمولة المنعوتة فهي علم كل امرىء على حياله وهي أيضاً مسائل كل علم، فإن ذلك محمول في نفس العالم به، وهي منعوتة باسم العلم الجامع لها، أي أنها كلها تسمى علماً ـ كما قلنا ـ.

واعلم أن الناعت قد يكون منعوتاً، إلا أنه لا بد في أول طرفيه من ناعت لا ينعته شيء، وهو جنس الأجناس الذي قدمنا أولاً، ولا بدّ في آخر طرفيه من منعوت لا ينعت شيئاً، وهو الأشخاص من الجواهر ـ على قدَّمنا ـ.

واعلم أن الحامل لا يكون محمولاً أصلاً، والمحمول لا يكون حاملاً أصلاً ـ لما قد بينا من أن الحامل هو القائم بنفسه، والمحمول هو الذي لا يقوم بنفسه، فمحال لا يتشكل في العقل أن يكون شيء قائم بنفسه لا قائمَ بنفسه.

وقد أضجرني بعض أصدقائنا ببليةٍ أدخلها عليه حسن ظنه بكلام قرأه لكثير الهذر المكنى بأبي العباس المعروف بالناشىء[1]، فكان أبداً يسومني الفرق بين المحمول والمتمكن، ولم يعنه الخالق تعالى إلى وقتنا الذي كتبنا فيه كتابنا هذا، على فهم الفرق بينهما، وهو أن المحمول إنما تقوله في الصفات التي تبطل ببطلان ما هي فيه، كبياض زيد وحياته، فإن زيداً إن بطل، بطلت حياته وبياضه، بلا شك، وقد يبطل أيضاً بياضه ولا يبطل زيد بل يكون صحيحاً سوياً إما لشحوب وإما لبعض الحوادث. والمتمكن إنما نقوله في الجواهر التي لا تبطل ببطلان ما هي فيه ككون زيد في البيت ثم ينهدم البيت ويصير رابية أو هوة، وزيد قائم صحيح ينظر في أسبابه، ويزايل زيد البيت ولا يبطل واحد منهما وهكذا أجزاء الجسم في الجسم إنما هي متمكنة لا محمولة، وهذا

(١) هو عبد الله بن محمد الأنباري المعروف بابن شرشير المتوفّى سنة ٢٩٣هـ ـ ٩٠٦م، شاعر، منطقي، له أرجوزة في العلوم، نظمها في أربعة آلاف بيت من الشعر، وله كتاب «تفضيل الشعر». انظر: شذرات الذهب (٢/ ٢١٤).

فرق لا يختل على ذي حسٍ سليم أو إنصاف. وبالجملة فكون الجسم في الجسم تمكن، وهو غير الحمل الذي هو كون العرض في الجسم.

وكلُّ ما نعت نوعاً فهو ناعت لأشخاص ذلك النوع، أي كل اسم سمي به نوعاً فإنه يسمى به كل شخص من أشخاص ذلك النوع، جوهراً كان أو غير جوهر، إذ ليس الجنس شيئاً غير أنواعه، وليس الجنس وأنواعه شيئاً غير الأشخاص الواقعة تحتها.

واعلم أن فصول كل جنس من الأجناس فإنه يوصف بها كل ما تحته من أنواعه، وكلُّ شخص من الأشخاص الواقعة تحت أنواعه، كالحساس فإنه يقال على كل حي وعلى كل إنسان وفرس وحمار وعلى زيد وعمرو وهند وسائر أشخاص الحيوان كله، وهكذا في جميع الأجناس والأنواع كلها. وقد قلنا أيضاً: إن الأجناس تعطي كل ما تحتها من نوع أو شخص أسماءها وحدودها، أي أن اسم ذلك الجنس وحده يسمى به ويحد كل نوع تحته وكل شخص يقع تحت كل نوع من أنواع ذلك الجنس.

واعلم أن فصول كل نوع فإنها لا توجد في نوع آخر أصلاً بوجه من الوجوه لا اسمه ولا حده، لأن الفرس لا يسمى باسم الإنسان ولا يحد بحده، وكذلك كل نوع أبداً.

[المقولات العشر]

١ ـ الكلام على الجوهر:

وهو أول الرؤوس العشر التي قدمنا أنها أجناس الأجناس، لأنه حامل لها، وباقيها محمولة فيه، وهو قائم بنفسه، وهي غير قائمة بأنفسها. وسمت الأوائل أشخاص الجواهر: «الجواهر الأوائل» تعني بذلك زيداً وعمراً وبعير عبد الله وكلب خالد وثوب عمرو، وما أشبه ذلك. وسمت «الجواهر الثواني» لأن الأولة على الحقيقة هي الأشخاص القائمة، وسمت ما في الأشخاص من الأعراض: «الأعراض الحق الأول» وسمت أنواعها وأجناسها التي في أنواع الجواهر وأجناسها: «الأعراض الثواني».

واعلم أن الجواهر لا ضدَّ لها أصلاً، فإن وضعت بالتضاد يوماً، فإنما يراد أنها تتضاد كيفياتها فقط. وبهذا المعنى بطل أن يكون الأول ضداً لخلقه لأنه عزّ وجلّ لا كيفية له أصلاً والتضاد لا يكون إلا في كيفية على مكيف، فالباري عزّ وجلّ ليس ضداً ولا مضاداً ولا منافياً لا إله إلا هو.

والجوهر لا يقال فيه أشد ولا أضعف أي لا يكون حمارٌ أشدَّ في الحمارية من حمار آخر، ولا تيس أشد في التيسية من تيس آخر، ولا إنسان أضعف إنسانية من إنسان آخر، وكذلك الكمية أيضاً على ما يقع في بابها إن شاء الله عزّ وجلّ وإنما يقع التضاد والأشد والأضعف في بعض الكيفيات على ما يقع في بابها، إن شاء الله.

ورسم الجوهر هو أن تقول: إنه القائم بنفسه القابل للمتضادات، فإن النفس قائمة بنفهسا تقبل العلم والجهل والشجاعة والجبن والنزاهة والطمع وسائر المتضادات من أخلاقها، التي هي كيفياتها، وكذلك كثير من الاجرام تقبل البياض والسواد اللذين أحدهما لون مفرق للبصر وهو البياض، والثاني جامع للبصر وهو السواد. وكثير منها يقبل الحرَّ والبرد والمجسة، التي هي خشونة أو أملاس، والرائحة التي هي طيب أو نتن، وغير ذلك من الصفات التي تقع عليها الحواس؛ فكل قائم بنفسه قابل للمتضادات لأنه حامل لها في ذاته، وبهذا خرج الباري عزّ وجلّ عن أن يكون جوهراً أو يسمى جوهراً، لأنه تعالى ليس حاملاً لشيء من الكيفيات أصلاً فليس جوهراً.

أما ما يظن قوم من أن الكيفية تقبل الأضداد لأن اللون يقبل البياض والحمرة فذلك ظن فاسد، لأن أنواع الكيفية بعضها من الأضداد أنفسها، فهي متضادة بذاتها، لا حاملة للتضاد في ذاتها، بل هي الأضداد المحمولة أنفسها، والجوهر حامل لها كزيد، مرة هو صبي، ومرة هو شيخ، ومرة هو أصفر من الفزغ أو المرض، ومرة هو أسمر من الشمس، ومرة هو حار لقربه من النار، وأخرى بارد لقربه من الثلج، ومرة قاعداً ومرة قائماً، وهو زيد نفسه. وكل هذه كيفيات وأعراض متعاقبة عليها ذاهبة وواردة، فبعضها متضاد وبعضها مختلف. وكذلك الكلام والفكر الذي هو التوهم لا يقبلان الأضداد قبول الجواهر للأضداد، لأن الكلام والتوهم إما أن يكون صدقاً وإما أن يكون كذباً، بصحة معنى الشيء المتوهم، أو الكلام، أو ببطلانه، وليس الصدق والكذب متعاقبين على كلام واحد، بل هما كلامان: أحدهما صدق، والآخر كذب، وكذلك التوهم أيضاً.

٢ ـ الكلام على الكمية ـ وهي العدد ـ:

ذكر الأوائل أن الكمية تقع على سبعة أنواع: أولها العدد ثم الجرم ثم السطح ثم الخط ثم المكان ثم الزمان ثم القول؛ ثم تنقسم هذه السبعة على قسمين: أحدهما منفصل والآخر متصل؛ فالمتصل ما كان له فصل مشترك وهو خمسة من هذه السبعة

وهي: الجرم والسطح والخط والمكان والزمان، فالفصل المشترك للجرم هو: السطح، والفصل المشترك للسطح هو الخط، والفصل المشترك للخط هو النقطة، والفصل المشترك للزمان هو الآن، وللمكان أيضاً فصل مشترك. والمنفصل هو الذي له ترتيب وليس له فصل مشترك وهو: العدد والقول.

قال أبو محمد علي بن أحمد ـ رضوان الله عليه ـ ونحن إن شاء الله، عزّ وجلّ مفسرون ما ذكرنا في هذا، على ما شرطنا في أول الكتاب، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، فنقول:

إن القسم الذي هو العدد من هذه السبعة هو الكمية على الحقيقة الذي لا كمية غيره، لكنه يقع على سائر الأنواع التي ذكرنا، فوقوعه على الجرم إنما هو بمساحته: فإن كل جرم في العالم، فله مساحة، دقَّ أم عظم، والمساحة عدد يوجد بمقدار متفق عليه: إما شبر وإما ذراع وإما ميل وإما فرسخ وإما غلظ ظفر أو شعرة، أو أقل أو أكثر، فلهذا أدخلوا الجرم في باب الكمية.

والعدد أيضاً واقع على الأجرام بوجه آخر، وهو عدد أجزائه بعد انقسامها، أو عدد الأشخاص إن أردت إحصاء جملة منها، والأجرام هي الأجسام، فتعد ما أردت عدده بواحد، اثنان، ثلاثة، أربعة، حتى تبلغ إلى ما تريد إحصاءه منها.

وقد رأيت بعض من يدعي هذا العلم يتعقب على الأوائل إدخالهم الجرم تحت الكمية، وهذا يدل على مغيب هذا المعترض عن هذا العلم، وعن الحقيقة المقصودة، ولو أن مثل هذا الصنف من الناس ينصفون أو يتركون التعلم لكان أصون للعلم وأقل ضرراً على أهله وأعظم للمنفعة، لكن صدق الله عزّ وجلّ إذ يقول: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩].

والجرم المذكور هو كل طويل عريض عميق.

وأما وقوع العدد على السطح فهو نهاية الجرم من جميع جهاته الست، وهذا أيضاً وجه من وجوه وقوع العدد على الجرم، فإنه لا بد لكل جرم من جهات ست، وهو فوق وأسفل وأمام ووراء ويمين وشمال، ولا بدّ لكل جرم من هذه الجهات الست، ولا سبيل إلى جهة سابعة، والست عدد، فهذا عدد لازم واقع على كل جرم. ووقوع العدد بالمساحة على الجرم هو نفس وقوعه على السطح.

ونقول أيضاً في زيادة شرح في السطح: إن السطح هو منقطع كل جرم لاقى

جرماً، [إما][١] ماءً وإما هواءً وإما أرضاً وإما غير ذلك، أي جرم كان؛ والمساحة تقع على السطح، على ما قدمنا، إذ لكل سطح مقدارٌ ما معدود مذروع كما وصفنا آنفاً.

وأما وقوع العدد على الخط فالخط هو متناهي كل سطح وانقطاعه، وأمثل ذلك بمثال ليكون زائداً في البيان فأقول: إن السكين جرم ومنتهى جانبيه سطح، ومتناهي كل جانب من جوانبه خط، فمن أول طرفه الحاد إلى منتهاه خط، وكذلك ما أخذ من تناهي سطحه مع حرف قفاه فهو خط. ونهايته هي النقطة، ولا يقع على النقطة عدد ولا مساحة ولا ذرع لأنها ليست شيئاً أصلاً، وإنما هو اسم عبر به عن الانقطاع والتناهي وعدم تمادي ذلك الجرم فقط؛ فالخط المذكور له أيضاً مساحة وهي مذروعة معدودة، وهذا أيضاً وجه من وجوه العدد على الجرم.

وأما وقوع العدد على المكان، فالمكان أيضاً جرم من الأجرام لأنه إما أرض وإما هواء وإما ماء وإما بساط وغير ذلك، أي جرم كان فيه جرم آخر، ولكل شيء مما ذكرنا مساحة وذرع معدود.

وأما وقوع العدد على الزمان، فالأزمنة ثلاثة: حال وماضٍ ومستقبل فهذا وجه من وجوه وقوع العدد على الزمان. وأيضاً فالزمان هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً، والحركات معدودة بأولى وثانية وهكذا إما زاد، فالعدد لازم للزمان وواقع عليه من هذا الوجه، وإلا فالزمان ليس عدداً محضاً مجرداً لكنه مركب من جرم وكيفيته في سكونه أو حركته ومن عدد تلك الكيفية.

وأما القول: فإنما أراد الأوائل بذلك عدد نغم اللحون، وعدد معاني الكلام، فإن لكل ذلك عدداً محصوراً في ذاته، فمنه ما نعلمه ومنه ما يغمض عنا. وأرادوا بذلك أيضاً الحروف المسموعة بالصوت المندفع من مخارج الكلام، وهي التي تسميها العامة: «حروف الهجاء» وهي التي تبتدىء بأبجد وبألف ب، ت، ث؛ وهي محصورة معدودة لا مزيد فيها في الطبيعة البتة، وإن كان قد تفاوتت أعدادها في اللغات، فهي في العربية ثمانية وعشرون حرفاً، إلى ذلك انتهى تحصيلنا فيها؛ وأخبرني المخبر، وهو أبو الفتوح الجرجاني أنها تبلغ في اللغة الفارسية أربعين حرفاً، ولم استخبره عن الكيفية في ذلك، إلا إن كانوا يعدون منها الأصوات الحادثة من

(١) ما بين [ ] زيادة لازمة لتمام السياق.

إشباع الحركات الثلاث التي هي الرفع والنصب والخفض، فحينئذٍ تبلغ واحداً وأربعين حرفاً، وللكلام في هذا المعنى مكان آخر.

وأما العدد نفسه فهو: اثنان ثلاثة أربعة فما زاد، والواحد مبدأ وليس عدداً، كما سنبينه في آخر هذا الباب، إن شاء الله عزّ وجلّ.

وأما ما ذكرنا آنفاً أن من العدد ما هو متصل وما هو منفصل، وما ذكرنا في الفصل المشترك، فالمعنى في الفصل المشترك أنه ما كان من أنواع ما يقع عليه العدد له نهاية إذا التقت بنهاية شيء آخر من نوعه اتحد الشيئان معاً، أي صارا شيئاً واحداً، كالجرمين فإنهما إذا التقيا بعد أن كانا مفترقين، وتمازجا، فإنهما يصيران جرماً واحداً كماء جمعته إلى ماء، فصار ماء واحداً، وتراباً، واحداً إلى تراب، وحيطاً إلى حيط، وما أشبه ذلك، وهذا إنما [يكون] بتلاقي سطحيهما، وكذلك إن التقى سطح وسطح، فصارا خطاً واحداً، بعد أن كان السطحان مفترقين، كسطح عجين ضممته إلى سطح عجين آخر، فصارا عجيناً واحداً، وما أشبه ذلك. وكذلك القول في التقاء الخطين، وكل ذلك إنما هو بضم جرم إلى جرم، وكذلك مكان كان فيه زيد، ومكان كان فيه عمرو إلى جانبه، فقاما عنه، فصار المكانان مكاناً واحداً، فهذا هو الفصل المشترك بين الجرمين الذي هو آخر الأول وأول الثاني وليس جزءاً لهما ولا لواحد منهما وإنما هو نهاية ارتفعت للاجتماع الحادث. وكذلك الفصل المشترك للزمان، فهو قولك الآن، فإن الآن نهاية للماضي وابتداء للمستقبل، فإذا أتى المستقبل، صار الذي كان الآن ماضياً، مع الماضي قبله، فاتحدا أي صارا زماناً واحداً ماضياً، وقولك «الآن» هو حال لا ماضياً ولا مستقبلاً، فهذا هو الذي قلنا فيه إنه متصل لأنه يتصل الشيئان منه فيصيران شيئاً واحداً.

وأما قولنا في العدد والقول: إنهما منفصلان وأن لهما ترتيباً وليس لهما فصل مشترك، فهو أن الحروف التي ذكرناها آنفاً وهي حروف الهجاء فإنه لا يجوز أن تجتمع الباء مع التاء فيصيران معاً باءً واحدة أو تاءً واحدة أو حرفاً واحداً وكذلك الباء مع الباء والتاء مع التاء وكل حرف مع مثله أو مع خلافه كذلك ولا فرق، بخلاف ما ذكرناه قبل من تصيير المكانين مكاناً واحداً والجرمين جرماً واحداً والسطحين سطحاً واحداً والخطين خطاً واحداً. لكن لهذه الحروف ترتيب في ضم بعضها إلى بعض، يقوم من ذلك الترتيب فهم المعاني في الكلام؛ وكذلك النغم، لا يجوز أن تصير النغمتان نغمة واحدة ولا المعنيان معنى واحداً، لكن لكل ذلك ترتيب معلوم، فلهذا

سمّي القول منفصلاً، وقيل فيه: إنه ليس له فصل مشترك. وكذلك العدد فإنه لا يجوز أن تضم ثلاثة قد انتهت إلى ثلاثة تبتدئها فتصير الثلاثتان ثلاثة واحدة. وهكذا كل عدد إلا أن يضم بعض الأعداد إلى بعض ترتيباً ونظماً معلوماً يعرف به نسبة بعضها من بعض وحدود أعداد من جمع بعضها إلى بعض، فهذا غاية البيان في هذا الباب، ولم نترك فيه شيئاً من اللبس بحول الله تعالى وقوته الواردة علينا الموهوبة من قبله عزّ وجلّ وله الحمد والشكر، لا إله إلا هو.

وذكر الأوائل أيضاً قسماً آخر لأنواع الكمية التي ذكرنا وهي أيضاً تنقسم قسمين: أحدهما: للذي هو وضع والآخر لغيري ذي وضع وتفسير ذلك أن قوله: «ذو وضع» عبارة عما ثبتت أجزاؤه، وقوله: «ليس ذا وضع» إنما هو عبارة عما لا تثبت أجزاؤه.

فالذي ثبتت أجزاؤه هو الجرم والسطح والخط والمكان لأن أجزاء كل واحد من هذه ثابتة مع مرور العدد عليها، فإنك كلما ذرعت المكان أو الجرم كان ما ذرعت منها باقياً ثابتاً مع ما يستأنف ذرعه من باقيه. والخط والسطح معدود الذرع مع عدد ذرع الجرم الحامل لهما.

وأما الذي هو غير ذي وضع فهو الزمان والعدد والقول، فإنك إذا قلت أمسِ أو عددت ساعات يومك وجدت كل ما تعد من ذلك فانياً ماضياً غير ثابت ولا باق، وهكذا ينقضي الأول فالأول من الزمان، وكل ما تقضي منه فهو فانٍ معدوم، بخلاف ما ذكرنا، قبل، من بقاء أجزاء الجرم. ونجد أجزاء الزمان التي لم تأت بعد، معدومة، بخلافة جميع أجزاء الحرم، وما طواه العدد معه من سطوحه وخطوطه. وما أنت فيه من الزمان فلا يثبت ثباتاً تقدر على إقراره وإمساكه أصلاً بوجه من الوجوه، لكنه يثبت ثم ينقضي بلا مهلة، وهكذا أبداً. وكذلك أجزاء القول، إذا تكلمت عن حروفه ونظمه ومعانيه، فإن كل ما تكلمت به من ذلك فقد فني وعدم، وما لم تتكلم به من ذلك فمعدوم لم يحدث بعد، والذي أنت فيه من كل ذلك لا قدرة لك على إثباته ولا إمساكه ولا إقراره أيضاً أصلاً، بوجه من الوجه، لكن ينقضي أولاً فأولاً بلا مهلة، فسبحان مخترع العالم ومدبره.

وأما من ظن أن الكيفيات قد تدخل تحت الكمية أيضاً وذلك لأنه سمع الناس يقولون: بياض كثير وبياض قليل، فذلك ظن فاسد لأنه إنما يعني بذلك سطح الجرم الحامل للون أو ضيقه وقلة ذرعه، وإنما الكمية ها هنا لمساحة الجرم الحامل كما قدمنا قبل، وكذلك أيضاً من قال: عمل كثير أو طويل، فإنما ذلك لكثرة الزمان

وطوله، ليس للكمية ضد البتة، ليس للذرع ضد، ولا للشبر ضد، وكذلك سائر مقادير الكمية. وكذلك من ظن أن الكثير ضد القليل، والكبير ضد الصغير فظنه فاسد، وإنما ذلك من باب الإضافة، إذ ليس في العام شيء كبير بذاته، ولا صغير بذاته، وإنما الكبير كبير بالإضافة إلى ما هو أصغر منه، والصغير صغير بالإضافة إلى ما هو أكبر منه. ألا ترى أن حبة الخردل كبيرة بالإضافة إلى الصؤابة وإلى طحن الخردلة، وكذلك الأرض صغيرة بالإضافة إلى الفلك، ولا جزء وإن دقَّ إلا وَمُتَوَهَّمٌ أدق منه. وكذلك الفلك الأعلى الذي لا شيء بالفعل أكبر منه، فالمتوهم في قوة الخالق تعالى الزيادة فيه، وإحداث ما هو أعظم منه. وقد نقول: جبل صغير، وخردلة كبيرة بالإضافة إلى جبل أكبر منه، وبالإضافة إلى خردلة أخرى أصغر منها، فلو كان الصغير ضداً للكبير لكان الشيء ضداً لنفسه لأنه كبير من جهة صغير من أخرى، وهذا محال. وهكذا القول في القليل والكثير، ولا فرق، فإن المائة قليلة بالإضافة إلى الألف، وكثيرٌ بالإضافة إلى العشرة، وهكذا كل عدد فمتوهم الزيادة عليه أبداً. إلا أن كل ما خرج منه إلى الفعل فمتناه أبداً. ولو كان عشرة في مدينة لكان ذلك عدداً قليلاً جداً، فلو كانوا مع رجل وامرأة في بيت لكانوا عدداً كثيراً جداً، وكذلك لو كانوا بنيه.

واعلم أن الكثير والقليل والطويل والقصير والكبير والصغير والعظيم والحقير والجليل والدقيق والضخم والضئيل والغليظ والرقيق والجسيم واليسير والتافه والنزر كل هذه من باب الكمية وليس شيء منها موصوف به شيء في العالم على الإطلاق، لكن بالإضافة إلى ما فوقه وما دونه ـ على ما قدمنا ـ.

والقبل والبعد أيضاً مما يقع في العدد لأن الاثنين قبل الثلاثة، وتقع في الزمان، وتقع في الإضافة على ما نذكر في بابها إن شاء الله تعالى.

والكمية هو كل معنى، حَسُنَ فيه السؤال بكم، والكمية لا تقبل الأشد ولا الأضعف. لست تقول خمسة أشد من خمسة [في][1] أنها خمسة، ولا أضعف منها في ذلك أيضاً، وهكذا كل عدد، وكذلك لا تقول: زمان أشد زمانية من زمان ولا أضعف. وخاصة الكمية لا توجد في غير الكمية، ولا يخلو منها نوع من أنواع الكمية فهي مساوٍ ولا مساوٍ وكثير وقليل وزائد وناقص، فإنك تقول هذه العشرة مساوية للثمانية والاثنين، وغير مساوية للثمانية فقط، وهكذا في جميع أنواع الكمية. وهذه

---

(١) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

عبارة لم تعط اللغة العربية غيرها، وقد تشاركها فيها الكيفية، وهذا يستبين في اللغة اللطينية عندنا استبانةً ظاهرة لا تختل، وهي لفظة فيها تختص بها الكمية دون سائر المقولات العشر. وللكيفية أيضاً في اللطينية لفظ يختص بها اختصاصاً بيناً لا إشكال فيه، دون سائر المقولات، لا يوجد لها ترجمة مطابقة في العربية، فإنما يصار في مثل هذه إلى الأبعد من الاشكال على حسب الموجود في اللغة وبالله تعالى التوفيق.

وبهذا الذي ذكرنا يتبين أن الواحد ليس عدداً لأن العدد هو ما وجد عدد آخر مساوٍ له، وليس للواحد عدد يساويه، لأنك إذا قسمته لم يكن واحداً بل هو كُسَيْرٌ حينئذٍ، وبهذا وجب أن الواحد الحق إنما هو الخالق المبتدىء لجميع الخلق، وأنه ليس عدداً ولا معدوداً، والخلق كله معدود.

٣ ـ باب الكيفية:

تكاد الكيفية تعم جميع المقولات التسع، حاشا الجوهر، لكنها لما كانت جواباً فيما سئل عنه بكيف، لم تعمها عموماً كلياً مطلقاً، إذ من سأل: كيف هذا؟ لم يجب: إنه سبعة أذرع، ولا أنه أمس، ولا أنه في الجامع.

والكيفية هو كل ما تعاقب على جميع الأجرام ذوات الأنفس، وغير ذوات الأنفس من حال صحة وسقم وغنى وعدم وخمول ولون، وسواء أكانت الأمور التي ذكرنا مزايلة: كصفرة الخوف وحمرة الخجل وكدرة الهم، أو كانت غير مزايلة كصفرة الذهب وخضرة البقل وحمرة الدم وسواد القار وبياض البلور.

ومن الكيفيات أيضاً جميع أعراض النفس من عقل وحمق وحزم وسخف وشجاعة وجبن وتمييز وبلادة وعلم وجهل ورضى وغضب وورع وفسق وإقرار وإنكار وبغض وحب، ومنها الطعوم والروائح والمجسات وتراكيب الكلام والحر والبرد والصور في جميع الاشكال وسائر الأعراض، كل ذلك كيفية، والتضادّ لا يكون إلا في الكيفيات خاصة، وليس يكون في كل كيفية، بل يكون في بعضها دون بعض، والكيفيات أنواع كثيرة جداً، ففي بعض أنواع الكيفية يقع التضاد، فيكون نوع منها ضداً لنوع آخر بذاتهما.

ومن خواص الكيفيات أيضاً أنه قد يكون بعضها أشد من بعض، وبعضها أضعف من بعض، كما كان بعض الكميات أكثر من بعض، وبعضها أقل من بعض. فتقول: إن صوت الرعد أشد من صوت البط وربح المسك أعبق من ريح الصندل، وطعم العسل

أحلى من طعم الحنظل، وهكذا في الخشونة واللين والألوان وفي كثير من الكيفيات؛ وإنما ذلك منها فيما كانت له وسائط من ضدين، وكانت تقبل المزاج ومداخلة بعضها بعضاً لا في كل كيفية على ما نبين في باب الكلام في التقابل إن شاء الله عزّ وجلّ.

وأما استواء أشخاصها تحت النوع الجامع لها تحت الجنس فلا يجوز أن يقع في شيء من ذلك أشد ولا أضعف ولا يجوز أن نقول: لون أشد لونية من لون آخر، أي في أن كل واحد منهما لون؛ ولسنا نعني بذلك الإشراق أو الانكسار، وكذلك لا يكون صدق أصدق من صدق آخر ولا كذب أكذب من كذب آخر وإنما يتفاضل هذا في الإثم والاستشناع فقط، وإلا فكذب المزاح كذب بحت، والكذب على الخالق عزّ وجلّ كذب بحت، وكذلك المحال كذب بحت، متساوٍ كل ذلك في أنه كذب استواءً صحيحاً، لا تفاضل فيه، ولا أشد ولا أضعف، لكن بعضها أعظم إثماً وأقبح في الشناعة من بعض. وكذلك لا يكون علم شيء أصح من علمِ آخر بشيء آخر، ولا جهل بشيء أكثر من جهل بشيء آخر، ولا أشد ولا أضعف. فإن دَخلت وسيطة الشك في شيء من ذلك، خرجت تلك الكيفية من أن تكون علماً جملة واحدة، ولم يقع ذلك الظن تحت نوع العلم. وكذلك لا يكون سواد أشد من سواد آخر إلا وقد دخل أحد السوادين بياض شابَهُ أو حمرة أو خضرة أو صفرة. وكذلك لا تكون سرعة أشد من سرعة إلا وقد داخل إحداهما توقف في خلال الحركة. وهكذا كل ما يقال فيه أشد وأضعف، فتأمل هذا بعقلك تجده صحيحاً يقيناً لا محيد لك عنه أصلاً.

وأما الخاصة التي تخص جميع الكيفيات ولا تخلو منها كيفية أصلاً فهي شبيه ولا شبيه، فإنك تقول هذا الصدق شبيه بهذا الصدق، وهذا الكذب غير شبيه بهذا الكذب، وهكذا في كل كيفية. وقد ذكرنا قبل أن هذه عبارة لم تقدر في اللغة العربية على أبين منها، ولهذا المعنى في اللطينية لفظة لائحة البيان غير مشتركة، لم توجد لها في العربية ترجمة مطابقة لها فصير إلى أقرب ما وجد رافعاً للأشكال.

والكيفيات أجناس وأنواع متوسطة، وأنواعُ أنواع، وذلك أن اللون نوع تحت الكيفية وجنس لما تحته، ثم البياض والحمرة والخضرة والصفرة أنواع تحت اللون وذوات أشخاص شتى، وهكذا كيفيات النفس: الفضيلية تحت الكيفية، والصبر نوع تحت الفضيلية، والحلم نوع تحت الصبر، وهذا كثير جداً.

ونقول: إن الكيفيات تنقسم قسمين: جمسانية ونفسانية، فالجسمانية ما عمت الأجسام أو خصت بعضها كاللون والطعم والمجسة وغير ذلك، والنفسانية ما عمت

النفوس أو خصت بعضها كالعقل والحمق والعلم والجهل والفكر والذكر والتوهم وسائر أخلاق النفس.

ونقول أيضاً: إن القسمين اللذين ذكرنا ينقسم كل واحد منهما قسمين: أحدهما ما كان بالقوة، وهو ما كان يمكن ظهوره إلا أنه لم يظهر بعد، كقعود القائم وكفر المؤمن وإيمان الكافر وغضب الحليم وحلم الغضبان وسواد ما يحمل الصبغ مما لم يصبغ بعد وما أشبه ذلك. والثاني ما كان بالفعل، وهو قد ظهر وعلم حساً أو بتوسط حس أو بالعقل، كحمرة الأحمر، وطول الطويل، وحلاوة الحلو وإيمان المؤمن وحلم الحليم وما أشبه ذلك، فهذا هو معنى ما نفهمه بالحكاية عن الأوائل أنهم يقولون: هذا الأمر بالقوة، وهذا الأمر بالفعل، وإنما يعنون بالقوة: الإمكان وما احتمل البنية أو الرتبة أن يوجد فيها أو بها، ويعنون بالفعل: الذي قد ظهر ووجد ووجب.

ثم نقول: إن الكيفيات أيضاً تنقسم قسمين أحدهما يسمى: «حالاً» وهو ما كان سريع الزوال كالغضب الحادث والطرب الحادث وحمرة الخجل وصفرة الفزع والقيام والقعود وما أشبه ذلك؛ والثاني يسمى «هيئة» وهو ما لم يعهد زائلاً عما هو فيه، إلا أن يتوهم زواله ويبقى الذي هو فيه بحسبه: كطبع الشح وطبع النزَقِ وطبع السخف وكزرقة الأزرق وفطسة الأفطس وما أشبه ذلك.

وأما الكيفية الجسمانية فهي تقع تحت الحواس وهي تنقسم قسمين: أحدهما يحيل ضده إذا لاقاه إلى طبعه فيسمى ذلك «فاعلاً» وهذا كالحر والبرد، فإن الحر إذا لاقى برداً لا يقاومه أكسب حامله حراً، والبرد إذا لاقى حراً لا يقاومه أكسب حامله حراً. والقسم الثاني يضعف عن هذا الأمر منه ويكثر فيه فعل القسم الأول، فيسمى هذا القسم الثاني «منفعلاً» وذلك مثل الرطوبة واليبس فإن الحر إذا لاقى رطباً أيبسه، وقد يرطبه أيضاً، بأن تصعد إليه رطوبة.

ووقوع الكيفية الجسمانية تحت الحواس ينقسم خمسة أقسام: أحدها ما يدرك بحس البصر، والثاني ما يدرك بحس السمع، والثالث ما يدرك بحس الشم، والرابع ما يدرك بحس الذوق، والخامس ما يدرك بحس اللمس باليد أو بجميع الجسد. وكل هذه الحواس موصلات إلى النفس، والنفس هي الحساسة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدية إليها. وهذه الحواس إلى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق. ودليل ذلك أن النفس إذا عرض لها عارض أو شغلها شاغل بطلت الحواس كلها، مع كون الحواس سليمة، فسبحانه المدبر، لا إله إلا هو.

وأما الذي يدرك بحس البصر فينقسم قسمين: أحدهما ما يدرك بالنظر بالعين مجرداً فقط، وليس ذلك شيئاً غير الألوان، والثاني ما أدركته النفس بالعقل والعلم وبتوسط اللون واللمس أو بهما جميعاً، كتناهي الطول والعرض، وشكل كل ذي شكل من مدور ومربع وغير ذلك، والحركة أو السكون وضخم الجسم وضؤولته، وما أشبه ذلك. فإنك لما رأيت اللون قد انتهى بتناهية من كل جهة، علمت كيفية شكل ذلك الجرم، وكذلك لما رأيت اللون منتقلاً من مكان إلى مكان علمت أن الحامل له منتقل ناقل له، وكذلك لما رأيت اللون ساكناً علمت أن حامله ساكن، وهذا كله يدركه البصير، والأعمى باللمس، كما قلنا في اللون، سواء سواء. فإنك إن لمست مجسة الشيء منتقلة، علمت أن حامل تلك المجسة متحرك، وإن لمستها ساكنة، علمت أن حاملها ساكن في مائية البصر وإدراكه. ومن هذا ما يدرك بتوسط اللون وحده والعقل فيوصلان إلى النفس ما أدركا وما فهم العقل بتوسط إدراكه وإدراك البصير معاً، كالمعاني المفهومة المعلومة من الخط في الكتاب، فإنك بتناهي ألوان الخطوط تعلم الحروف التي من تأليفها تفهم المعنى، وكمعرفتك بهيئة الإنسان لأنه خجل أو خائف أو مكسور أو غضبان أو ملك أو عالم وما أشبه ذلك فمن معرفتك برؤية اللون ومعرفة الصفات عرفت من هو المرئي وما هو. وللكلام في مائية البصر وإدراكه للألوان مكان آخر. ولكن نذكر منه ها هنا طرفاً بحسب استحقاق هذا الديوان، وهو: أن البصر إذا لاقى ملوناً وانقطع علمت أن حامله قد انتهى وانتهى طوله، وكذلك علمت أنه خرج من الناظرين خطان يقعان على المرئي بلا زمان ويتشكل ذلك المرئي فيهما، وفي قوة الناظر قبول لجميع الألوان. وإنما قلنا بلا زمان، لأنك ترى الكواكب التي في الأفلاك البعيدة إذا أطبقت بصرك ثم فتحته بلا زمان. وكذلك إذا أطبقت بصرك ثم فتحته فإنك ترى أقرب الأشياء إليك في مثل الحال التي رأيت فيها الكواكب لا في أسرع منها، فصحّ أنه يقع على المرئي بلا زمان. وأيضاً فإن في الطريق إلى المرئي أشياء كثيرة لا يقع البصر عليها، إما بظلام حواليها، وإما لاشتباه الألوان، فلو قطع الأماكن بنقلة زمانية لرأي الأقرب قبل الأبعد. وإنما قلنا بخروج الخطين من الناظرين دون الرأي الآخر الذي لبعض الأوائل، لأنا نقدر على صرف ذينك الخطين كيف شئنا، بمرآة تقابل مرآة أخرى فترد قوة النظر إلى قفا الناظر. وقد ترد ذينك الخطين أيضاً الأبخرة المتصاعدة والماء وغير ذلك، وبمرآة تنظر فيها فينعكس ذانك الخطان فترى وجهك. وكذلك ينعكس الصوت الخارج من الصائح قبالة الجبل بعد أن يقرع الجبل فيرجع إلى أذن ذلك الصائح، فيسمع صوته نفسه كأن مكلماً آخر ردّ عليه مثل كلامه، وفي هذا كفاية.

وأما المحسوس بالسمع فينقسم قسمين: أحدهما الإدراك بسمع الأذن نفسه بذاته بلا واسطة، لكن بملاقاة الهواء المندفع مما بين الصوت، أي شيء كان، وما يقرع أو ما يقرعه، بالطبع الذي ركبه فيه الباري عزّ وجلّ إلى أذن السامع. وهو يقطع الأماكن في مدة متفاوتة على قدر البعد والقرب وقوة القرع وضعفه، فلذلك صار بين أول القرع الذي هو عنصر الصوت وبين سماع السامع له مدة؛ وإنا نستبين ذلك إذا كان المصوت منك على بعد جداً فحينئذٍ يصح أن له مدة كالذي يشاهد من ضرب القصار الأرض بالثوب فنراه حين يقلعه بلا زمان ثم يقيمه حيناً، وحينئذٍ يتأدى إلينا الصوت. وهكذا القول في الرعود الحادثة مع البروق فإن البرق يرى أولاً حين حدوثه في الجو بلا مهلة ثم يقيم حينئذٍ حيناً ثم يسمع الرعد، ذلك تقدير العزيز العليم.

والقسم الثاني: هو ما تدركه النفس بالعقل والعلم وبتوسط الصوت مثل تأليف اللحون وتركيب النغم ومعاني الكلام المسموع وما أشبه ذلك، إذ إنما تأدى إلينا ذلك بحاسة السمع وتوسطها. وبهذا القسم صح لنا أن نقول سمعنا كلام الله عزّ وجلّ وسمعنا كلام النبيّ ﷺ وسمعنا كلام فلان وفلان ممن لم نشاهده وقدم زمانه من السالفين من البلغاء والشعراء وكل من حكي لنا كلامه. ومن ذلك تمييزك بالكلام من هو المتكلم وما حاله: أسائل أم ملك أم مريض وما أشبه ذلك، وكمعرفتك ما هو المصوت وأي الأشياء هو. وأما المحسوس بالشم فهي الأرائح من الطيب والنتن وما يليها من الوسائط كروائح بعض المعادن وما أشبه ذلك. والشم هو إدراك النفس بتوسط الشم من الأنف تغيراً يحدث في الهواء الذي بينهما وبين المشموم وانفعالاً من طبع المشموم وانحلال بعض أجزائه من رطوباته. وقد تدرك النفس أيضاً بتوسط العقل والشم معرفة مائية المشموم الرائحة كمعرفتنا المسكر بتمييزنا رائحته، والنتن كذلك، وكذلك سائر المشمومات. وأما المحسوس بالذوق فهو الطعوم كالحلاوة والمرارة والتفاهة والزعوقة والملوحة والحموضة والحرافة والعفوصة؛ وهو إدراك النفس بملاقاة أعضاء الفم جسم المطعوم، لا بتوسط بينها وبينه إلا بانحلال ما ينحل من الطعوم من رطوباته فيمازج رطوبة الحنك واللسان والشفتين واللهوات. وقد تدرك الأعضاء المذكورة أيضاً بعض الطعوم بتوسط الهواء وانحلال بعض أجزاء المطعوم فيه كالحنظل المدقوق؛ وقد تدرك النفس أيضاً بتوسط الذوق والعقل معرفة مائية المذوق كمعرفتنا بذوق العسَل في الظلام أنه عسل وكذلك غير ذلك من المذوقات ومعرفتنا بأنه عسل غير معرفتنا بأنه حلو. أما معرفة أنه حلو فبالذوق مجرداً وأما معرفة أنه عسل

فبتوسط العقل والذوق معاً. وكذلك القول في الأقسام المتقدمة في سائر الحواس. وأما ما لا ينحل منه شيء فلا طعم له ولا رائحة كبعض الحجارة وكالزجاج وما أشبه ذلك. وعلى قدر قوة ما ينحل من المذوق تدرك النفس طعمه. وأما المحسوس باللمس فهو ينقسم قسمين: **أحدهما**: ما تدركه النفس بملاقاة بشرة الجسد السليم لسطح الملموس بلا توسط شيء بينهما، إما من استواء أجزاء سطحه ويسمى بذلك أملاساً، وإما من ثباته فيسمى صلابة، وإما من تفرقها فيسمى تهيلاً أو تهولاً، وإما من اختلاف أجزاء سطحه ويسمى ذلك خشونة.

والثاني: ما أدركته النفس بالعقل والعلم أو بتوسط اللمس المذكور أو البصر كالذي قدمنا قبل من معرفة تناهي الجسم وكيفية الاشكال والحركة ومائية الملموس أي شيء هو فإنه يعرف ما هو بتوسط العقل واللمس معاً أو بحس النفس مجرداً أو بتوسط اللمس وحده كالحر والبرد والرطوبة واليبس. فقد صح كما ترى أن العقل يشارك جميع الحواس فيما تدركه وينفرد عنها بالدلالة على أشياء كثيرة وإدراك أشياء جمّة.

٤ ـ باب الإضافة:

الإضافة على الحقيقة: هي ضم شيء إلى شيء وها هنا عبارة أخرى أخص بالمعنى المراد بالإضافة في طريق الفلسفة وهي أن تقول: الإضافة هي نسبة شيء من شيء وحسابه منه، كالقليل الذي لا يكون قليلاً إلا بإضافته إلى ما هو أكثر منه ونسبته إليه وحساب قدره من قدره.

وأما الغرض المقصود بالإضافة في هذا المكان فهو نسبة شيئين متجانسين ثبات كل واحد منهما بثبات الآخر يدور عليه ولا ينافيه. ومعنى قولنا متجانسين أي أنهما تحت جنس واحد من المقولات العشر التي قدمنا أنها أجناس الأجناس. والمضافان هما الشيئان اللذان لا يثبت واحد منهما إلا بثبات الآخر. وبالجملة فإن الأوائل لما رأوا شيئين لا يثبت أحدهما إلا بثبات الآخر، وإن ضم كل واحد منهما إلى صاحبه [نتج][1] معنى ثالث غيرهما فجعلوا ذلك المعنى رأساً من رؤوس المقولات وهو الإضافة، فتكلموا عليه مجرداً، وإن كان لا يتجرد، لكن كما تكلموا على الكيفية مجردة وعلى الكمية مجردة، وعلى الجوهر مجرداً، وإن كان الجوهر لا يخلو أبداً من كيفية وكمية

---

(١) زيادة لتمام السياق.

وزمان ومكان، ولا تخلو الكيفية من جوهر يحملها، ولا تخلو الكمية من معدود، والزمان من ساكن أو متحرك، ولا المكان من متمكن، لكن لتخلص الأشياء المتغايرات ويتبين لكل طالب للعلم حكم كل شيء على انفراده، فإنما أتت البلية في الآراء والديانات من قبل امتزاج الكلام والضعف عن تخليص حكم كل شيء لما هو مخصوص به دون غيره.

والمضاف ينقسم قسمين لنظير ولغير نظير؛ فالنظير هو الذي يتفق فيه المضافان بالاسم والإضافة معاً، كقولك: المصادق أو الجار أو الأخ أو المعادي فإنه لا يكون أحد مصادقاً لأحد إلا وذلك الآخر مصادق له وكذلك المعادي والأخ والجار. وأما الذي يخرج من باب هذه الإضافة فالصديق والعدو فقد يكون المرء صديقاً لمن ليس له صديقاً ـ أي محباً ـ وكذلك العدو فقد يعادي الإنسان من يحبه ككثير من الأبناء لآبائهم وبعض الأزواج لبعضهم. وأما غير النظير فينقسم قسمين: أحدهما: ما كانت فيه ذات كل أحد من المضافين موجودة قبل الإضافة، مثل المالك والمملوك والزوج والزوجة فإن المملوك قد يكون موجوداً قبل أن يكون مملوكاً وكذلك مالكه. والقسم الثاني: ما كانت فيه ذات أحد المضافين موجودة قبل الإضافة وقبل المضاف الآخر وذلك كالأب والابن فإن ذات الأب قد كانت موجودة قبل أن يكون أباً، وقبل أن توجد ذات الابن، وإن كان معاً في الإضافة، أي أنه وإن كان موجوداً فلم يكن أباً حتى وجد الابن. وبالجملة فاستحقاق أحد المضافين لاسم الإضافة بينهما سواء، لا يتقدم أحدهما الآخر فيها، وذلك لأنه إذا ذكر أحد المضافين بالاسم الذي يقتضي الإضافة دل ذلك على وجود الآخر ضرورة، وهكذا كل مضاف. وكذلك لا يجوز أن نقول ضعف إلا ووجب مضعوف، والمضعوف هو نصف لعدد يسمى النصف الثاني إذا أضيف إلى هذا النصف ضعفاً له، وهكذا القول في الصغير والكبير والقليل والكثير والخفيف والثقيل والرخو والمكتنز والمساوي والمثل وغير ذلك مما يقتضي مضافاً إليه. والإضافة تقع في جميع المقولات إذا أصبت في إدارتها وإيقاع حكمها فإنك تقول في الكيفية: الهيئة هيئة للمتهيىء بها والمتهيىء بالهيئة ذو هيئة والجعد جعد بالجعودة والجعودة جعودة للجعد؛ وكذلك العلم يقتضي عالماً والعالم فيما بيننا يقتضي علماً؛ وكذلك سائر الكيفيات. وكذلك جميع الكميات: فالعدد يقتضي معدوداً والمعدود يقتضي عدداً. وكذلك المكان يقتضي متمكناً والمتمكن يقتضي مكاناً. وكذلك ذو الزمان يقتضي زماناً والزمان يقتضي ذا زمان. وكذلك القيام والقعود

والملك والفعل والانفعال. وإنما تكون الإضافة صحيحة إذا أصبت في لفظ إيقاعها وإدارتها. وكذلك قالت الأوائل أن الإضافة موجودة في المقولات كلها بالعرض لا بالطبع، أي أنها ليست موجدة في اقتضاء اللفظ لها على كل حال لأنك إذا قلت: الطائر بالجناح طائر كان غير مستقيم لأنك تجد ذا جناح لا يطير كالنعام وتجد ما قد ذهب جناحه بآفة يسمى طائراً، ولكن إن قلت: ذو الجناح بالجناح ذو جناح والجناح لذي الجناح جناح كان قولاً صحيحاً صواباً فتحفظ من مثل هذا في مناظرتك وفي طلبك الحقائق فإنك ربما ألزمت في شيء أنه يقتضي شيئاً آخر فتجيب إليه وذلك غير واجب عليك وإلا لزم لك ـ على ما قدمنا ـ وهذا من أغاليط الأرذال الممخرقين وذلك نحو قول بعض الكذابين: الفاعل من أجل فعله جسم، والباري جل وتعالى فاعل، فالباري جسم، فهذا فاسد جداً لما قد بينا لك لأنه ليس من أجل أن الفاعل فاعل وجب أن يكون جسماً، لكن الصواب في القضية أن نقول: الفاعل بالفعل فاعل أو ذو فعل فهذه قضية صحيحة تعلمها النفس بأول العقل. وقد غالط بعضهم فقال: السميع بالسمع سميع والحي بالحياة حي فأرادوا أن يوجبوا للباري تعالى حياة وسمعاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ ونحن لم نسم الباري تعالى حياً من أجل وجود الحياة له فيلزمنا إضافة الحياة إليه، وكذلك التسمية له تعالى بأنه بصير؛ وإنما سميناه حياً وسميعاً وبصيراً اتباعاً للنص لا لمعنى أوجب ذلك وليس شيء من ذلك مشتقاً من عرض فيه، تعالى الله عن أقوال الجهلة الملحدين، أو يقع تحت الأجناس والأنواع أو عن حمل الأعراض فكل هذا تركيب لا يكون إلا في محدث وإنما هذه أسماء أعلام للباري تعالى فقط. وكذلك القول في أن المجداف للسفينة مجداف والسفينة بالمجداف سفينة خطأ لكن الصواب أن تقول المجداف للمجدوف مجداف والمجدوف بالمجداف مجدوف. وكذلك لو قال إنسان: الرأس بالإنسان رأس والإنسان بالرأس إنسان لكان خطأ، إذ قد يكون ذو رأس ليس إنساناً لكن الصواب ذو الرأس بالرأس ذو رأس والرأس لذي الرأس رأس فهذه الرتبة في غاية الصحة والإضافة. فهذه الرؤوس الأربعة والست البواقي منها مركبات على ما يقع في أبوابها إن شاء الله تعالى[١].

---

(١) **فائدة:** قال حجة الإسلام أبي حامد الغزالي: «إن الألفاظ المتعددة على أربعة منازل فلنخترع لها أربعة ألفاظ وهي: المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشتركة.

أما المترادفة: فنعني بها الألفاظ المختلفة في الصيغة المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار، =

٥ ـ القول على الزمان:

قدمنا في باب الكمية ما الزمان وما معنى هذه اللفظة وأنها مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً فلو لم يكن جرم لم تكن مدة، ولو لم تكن مدة لم يكن جرم. وقد ذكرنا في باب الإضافة وجه كون الزمان مضافاً، والله جلّ وتعالى ليس جرماً ولا محمولاً في جرم فلا زمان له ولا مدة، تعالى الله عن ذلك، ولو كانت له تعالى مدة لكان معه أول آخر غيره، ولو كان ذلك لوقع العدد عليهما ودخلا بعددهما تحت نوع من أنواع الكمية. ولو كان ذلك لكان تعالى محصوراً محدثاً، تعالى الله عن ذلك. وهو تعالى لا يجمعه مع خلقه عدد إذ لا يكون الشيئان معدودين بعدد واحد إلا باجتماعهما في معنى واحد ولا معنى لجمع الخالق والخلق أصلاً.

والزمان ينقسم ثلاثة أقسام: أحدها مقيم وهو الذي يسميه النحويون فعل الحال ثم ماض ثم آت وهو الذي يسميه النحويون الفعل المستقبل. وقد أكثروا في الخوض في أيها قبل وإنما ذلك للجهل بطبائع الأشياء وحقائقها. وهذا أمر بينٌ وهو أن الحال وهو الزمان المقيم أولها كلها لأن الفعل حركة أو سكون يقعان في مدة

= والليث والأسد والسهم، والنشاب، وبالجملة كل اسمين عبرت بهما عن معنى واحدٍ فهما مترادفان، وأما المتباينة: فنعني بها الأسامي المختلفة المعاني كالسواد والقدرة والأسد والمفتاح والسماء والشجر والأرض وسائر الأسامي وهي الأكثر، وأما المتواطئة: فهي الأسامي التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع له كاسم الرجل فإنه يطلق على الإنسان والسماء والأرض لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع بإزائها فكل اسم مطلق ليس بمعين، فإنه يطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطىء فاسم اللون للبياض والسواد بطريق التواطىء فإنها متفقة في المعنى الذي سمي به اللون لوناً، وليس بطريق الاشتراك البتة، وأما المشتركة: فهي الأسامي التي تطلق على مسميات مختلفة لا تشترك بالحد والحقيقة كاسم العين للعضو الباصر، وللميزان وللموضوع الذي ينفجر منه الماء وهي العين الفوّارة وللذهب والشمس وكاسم المشتري لقابل عقد البيع، والكوكب الذي هو في السماء المعدود عند المنجمين من السعود، ولقد ثار من التباس المشتركة بالمتواطئة غلط كثير في العقليات حتى ظن جماعة من ضعفاء العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية إلا من الاسم، وأن ذلك كمشاركة الذهب للحدقة الباصرة في اسم العين وكمشاركة قابل البيع للكواكب في اسم المشتري وبالجملة الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلترد له شرطاً، وتقول: الاسم المشترك قد يدل على المختلفين، وقد يدل على المتضادين، ولا شركة بينهما البتة كالجليل للحقير والخطير والناهل للعطشان والريان والجون للأسود والأبيض والقرء للطهر والحيض. . وانظر: محل النظر (ص ١٢، ١٣).

فإذا كان زمان الفعل أولاً لغيره من الأزمان، فالفعل الذي فيه أول لغيره من الأفعال ضرورة، والزمان المقيم أول الأزمنة كلها لأنه قبل أن يوجد مقيماً لم يكن موجوداً البتة ولا كان شيئاً أصلاً، وما كان ليس بشيء فإنما هو عدم فلا وجه للكلام فيه بأكثر من أنه عدم ولا شيء. ثم لما وجد كان ذلك أول مراتبه في الحقيقة، ثم انقضى وصار ماضياً وصح الكلام فيه لأنه قد كان حقاً موجوداً. وإنما غلط من غلط في هذا الباب الوجهين: أحدهما أنه رأى حال نفسه فلما وجد نفسه مستقبلة للأمور قبل كونها وللزمان قبل حلوله وقبل مضي كل ذلك، قدر أن الزمان المستقبل قبل المقيم وقبل الماضي وهذا غلط فاحش وجهل شديد، لأنه موافق لنا من حيث لا يفهم. ألا ترى أنه إنما جعل الأول في الرتبة كونه مستقبلاً لما لم يأت وهذا هو الزمان المقيم على الحقيقة، وفعله ذلك هو فعل الحال لأنه غيره، وهو الذي قلنا فيه قبل أول الأزمنة والمقدم من الأفعال، ثم جاء ذلك الزمان المستقبل والفعل المنتظر معه بعد ذلك. والماضي أشد تحققاً من المستقبل لأن الماضي قد كان موجوداً ومعنى صحيحاً لحسن الأخبار عنه وتقع الكمية عليه والكيفية، والمستقبل بخلاف ذلك كله.

واعلم أن الموجود من هذه الأزمنة وهو المقيم وحده، والموجود من الأفعال هو المسمى حالاً الذي هو في الزمان المقيم، لأن الماضي إنما كان موجوداً وثابتاً وصحيحاً وحقيقة وشيئاً إذ كان مقيماً، ثم لما انتقل عن رتبة كونه مقيماً عدم وبطل وتلاشى. والمستقبل إنما يوجد ويصح ويثبت ويصير حقيقة وشيئاً إذا كان مقيماً وإما قبل ذلك فليس شيئاً وإنما هو عدم وباطل. فتدبر هذا بعقلك تجده ضرورياً يقيناً لا محيد عنه ولا سبيل إلى غيره إلا لمن كابر حسه وناكر عقله، ونعوذ بالله من ذلك. والوجه الثاني إن الذي لم يحقق النظر لما لم يقدر على إمساك الزمان وقتين تفلت عليه ضبط الزمان ولم يكد يتحقق ذلك بحسه. فلتعلم أن الزمان لا يثبت وإنما هو منقض أبداً شيئاً بعد شيء والزمان المقيم هو الآن. فإن قولك الآن هو فصل موجود أبداً بين الزمان الماضي والزمان الآتي؛ والآن هو الموجود في الحقيقة من الزمان أبداً، وما قبل الآن فماض وما بعده الآن فمستقبل؛ إلا أن العبارة في اللغة العربية عن الزمان المقيم والزمان المستقبل بلفظ واحد وهو في اللغة الأعجمية بصيغتين مختلفتين وذلك أوضح في البيان والافهام. إلا أن في اللغة العربية إذا أردت تخليص المستقبل محضاً ورفع الاشكال عنه أدخلت عليه السين أو سوف فقلت سيكون أو سوف يكون فأتى

المستقبل مخلصاً مجرداً. وإن شئت زدت لفظاً غير هذا وهو مثل قولك غداً أو بعد ساعة أو فيما يستأنف وما أشبه ذلك من الألفاظ التي تحدد معنى الاستقبال مخلصاً بلا إشكال. والزمان مركب من جرم ومن كيفية في سكونه أو من حركته ومن عدد أجزاء سكونه أو أجزاء حركاته فلذلك لم يكن رأساً مع الأربع المقولات المتقدمات. والقبل والبعد واقع في الزمان بإضافة بعضه إلى بعض.

٦ ـ القول في المكان:

هو ما كان جواباً في السؤال باين: فنقول أين محمد؟ فيقول المجيب: في المسجد أو بالقصر أو في منزله وما أشبه ذلك. والمكان لا يكون البتة إلا جرماً، لا يجوز غير ذلك. وإنما تركت المكان من جرم أضيف إلى جرم بمعنى أنه لاقى أحد سطوح المكان أحد سطوح المتمكن أو بعضها أو جميعها على حسب تمكن المتمكن في المكان. والمتمكن مع المكان ينقسم قسمين: أحدهما أن يكون المتمكن متشكلاً بشكل المكان الذي هو فيه ذلك مثل كل شيء مائع الأجزاء أو منثورها، في كل جامد الأجزاء أو مجموعها، كالماء في الخابية فإنه يتشكل بشكل الخابية حتى لو تمثلته قائماً لرأيته في صفة الخابية نفسها، وترى ذلك عياناً إذا جمد الماء فيها بعد ميعانه وانكسرت الخابية، وكالبر والدقيق في الإناء المربع أو المثلث وغير ذلك من الاشكال فإنك ترى كل ذلك أيضاً متشكلاً بشكل إنائه أو البيت الذي هو فيه على ما قدمنا، فهذا قسم.

والقسم الثاني أن يكون المكان متشكلاً بشكل المتمكن فيه وذلك معكوس القسم الذي ذكرنا وهو كون كل جامد الأجزاء أو مجتمعها في كل مائع الأجزاء أو منثورها ككون الجرم في الماء أو في الهواء فإن مكانه فيها متصور بصورته، ويمثل ذلك بجرم بيضة أو عود أدخلته في ماء فجمد الماء حواليهما بعد أن كان مائعاً فإنك تجده متشكلاً بشكل ما هو فيه أي متصور بصورته وهيئته. وكذلك كون الحجر في الدقيق أو البرّ فإن مكانه متشكل بشكله. والهواء جرم من الأجرام ذو جهات ست قابل للمتضادات من الحر والبرد والرطوبة واليبس إلا أنه لما لم يكن ملوناً لم تقع عليه حاسة البصر فلم يُرَ. وأنت تعلم أنه جرم بحركتك يدك أو المروحة أو إذا عدا بك فرس سريع فإنك تجد جرماً ملاقياً لك تحسه حساً قوياً لا ينكره إلا جاهل سخيف أو معاند. وكون الأجرام فيه متمكنة وهو مكان لها ككون الحيوان المائي في الماء، متى انتقل جرم من الأجرام التي في الهواء أو الماء من المكان الذي كان فيه إلى مكان آخر انتقل من مكان في مكانه إلى

الذي صار إليه من الهواء ومن الماء إلى المكان الذي خرج عنه؛ والخلاء باطل[١] وتفسيره مكان لا متمكن فيه، إذ المكان والمتمكن من باب الإضافة، فلا يكون متمكن إلا في مكان ولا مكان إلا لمتمكن ـ والبرهان على بطلان الخلاء لذكرِهِ مكانٌ غير هذا ـ إلا أنا ندل منه على طريف كافٍ إن شاء الله عزّ وجلّ لنتم الكلام في طبيعة المكان وهو ما يراه من فعل الإناء المتخذ للهو الصبيان المسمى سارقة الماء وفعل الزراقة والمحجمة فإن هذه الأشياء تستحيل بها الأشياء الثقال التي من طبعها الرسوب، عن طبائعها في السفل إلى الارتفاع والتصعد لولوج الهواء من هذه الأشياء أو الماء ولو لم يستخلف مكان كل ذلك جرماً آخر لكان ذلك المكان خالياً، ولو كان ذلك لصح الخلاء، فلما لم يكن ذلك أصلاً بوجه من الوجوه علمنا أن الخلاء معدوم لا سبيل إليه. وفي هذا كفاية. فإن قال قائل: وإذا كان جرم يقتضي مكاناً وكان كل مكان جرماً فكل مكان يقتضي مكاناً أبداً. وأراد بهذا أن يثبت أن لا نهاية لجرم العالم فهذا شغب فاسد. وقد أوضحنا تناهي جرم الفلك والعالم في «كتاب الفصل»[٢] فأغنى عن ترداده إلا أنا نذكر هاهنا منه طرفاً ليتم الغرض إن شاء الله. وإنما نورد في هذا الكتاب ما يليق بمعناه المقصود فيه. بحول الله وقوته فنقول وبالله تعالى نتأيد: إن الجرم واقع تحت الكمية تذرعه ـ على ما قدمنا ـ وكرة العالم جرم قد ظهر بالفعل، فالعدد واقع على مساحته ضرورة، ولا يقع العدد إلا على محصور به أي معدود به، وقد قدمنا أنه لا عدد إلا وله أعداد أخر إذا اجتمعت كانت له مساوية، ولا تقع المساواة إلا في متناهٍ ضرورة وكل ما وقع عليه الإحصاء بالعدد والكمية فمتناهٍ ولا بد، وأيضاً فكل عدد خرج إلى حد الفعل فذو أجزاء كنصف

---

(١) قال ابن حزم: «ومما يبطل به الخلاء الذي سموه مكاناً مطلقاً وذكر وأنه لا يتناهى وأنه مكان لا متمكن فيه برهان ضروري لا انفكاك منه وأطراف شيءٍ أنه برهانهم الذي موهوبه وشغبوا بإيراده وأرادوا به إثبات الخلاء، وهو: أننا نرى الأرض والماء والأجسام الترابية من الصخور والزئبق ونحو ذلك طباعها السفل أبداً، وطلب الوسط والمركز وأنها لا تفارق هذا الطبع فتصعد إلا بقسر يغلبها ويدخل عليها كرفعنا الماء والحجر قهراً، فإذا رفعناهما ارتفعا، فإذا تركناهما عادا إلى طبعهما بالرسوب، ونجد النار والهواء طبعهما الصعود والبعد عن المركز والوسط، ولا يفارقان هذا الطبع إلا بحركة قسراً تدخل عليها، يرى ذلك عياناً كالزق المنفوخ والإناء المجوف المصوب في الماء، فإذا زالت تلك الحركة القسرية، رجعا إلى طبعهما، ثم نجد الإناء المسمى سارقة الماء يبقى الماء فيها صعداً ولا ينسفك ونجد الزراقة ترفع التراب والزئبق والماء.. ونجد المحجمة تمص الجسم الأرضي إلى نفسها». انظر: الفصل في الملل والنحل (١/ ٢٥، ٢٧).

(٢) انظره في الفصل (١/ ١٤) فما بعدها.

وثلث وما أشبه ذلك وكل هذا يوجب النهاية يقيناً وهذا من باب الإضافة، فالفلك الذي هو محيط بالعالم كله متناهٍ ضرورة. فإن قال قائل: فإن الفلك له مكان قيل له، وبالله تعالى التوفيق: كل جزء منه فالجزء الملاصق له هو مكان له غيره لا مكان له البتة وحركته دورية لا ينتقل بها عن مكانه لكن يصير كل جزء حيث كان الذي يليه فقط، إلا أن الصفحة العليا منه لا يلاصقها من أعلاها شيء بوجه من الوجوه لا خلاء ولا ملاء، ولا فوقه ولا مكان ولا متمكن ولا مساحة ولا يقع عليه الوهم بوجه من الوجوه. وقد قدمنا أن كل جرم فذو ستة سطوح: فوق وأسفل ويمين وشمال وأمام ووراء، والفوق والأسفل قد يقع في الإضافة لأنه توجد أشياء هي فوق أشياء وتحت آخر وقد لا يقعان أيضاً في باب الإضافة من هذا الوجه فإن صفحة الفلك العليا فوق لا فوق له أصلاً، فليست تحتاً لشيء البتة، ومركزه كرة الأرض تحت لا تحت له أصلاً فليس فوقاً لشيء البتة. والمركز المذكور مبدأ من قبلنا وصفحة الفلك العليا نهاية لذلك المبدأ أي موقف لا تمادي وراءه. ولسنا نعني بهذا إثبات إن له وراء، بل إنما نعني أنه متناهي الذرع لا وراء له ولا فوق ولا بعد أصلاً. وهذا مرادنا في قولنا إن زماناً سابقاً لم يكن قبله زمان إنما مرادنا بذلك أنه ذو مبدأ وليس لذلك المبدأ قبل فيكون قد تقدمه زمان. وصفحة الفلك العليا مبدأ من قبل الطبيعة الكلية أي وجود الأشياء وعمومها وإحاطتها. والمركز المذكور نهاية لذلك المبدأ أي موقف لا تمادي بعده، فجل الخالق الأول لا إله إلا هو. والمكان مركب من كيفية وجوهر مع جوهر.

٧ ـ بـاب النصبـة:

النصبة كيفية صحيحة لا شكل فيها وهي نوع من الأنواع إلا أنهم خصوا بها الاسم فمعنى النصبة هيئة المتمكن في المكان كقيامه فيه أو قعوده أو بروكه واضطجاعه وما أشبه ذلك.

٨ ـ بـاب الملـك:

الملك إضافة صحيحة إلا أنهم خصوا بهذا الاسم ـ يعني الملك ـ ما كان من الإضافة متملكاً للجوهر كالأموال وما أشبهها وهذا حقيقة الملك. وهو مركب من جوهر مع جوهر وإضافة إلا أن بعض الأوائل أدخلوا في الملك قولك: لفلان يد ورجل وبه حرارة وما أشبه ذلك، وهذا عندنا قضاء فاسد فلا وجه للاشتغال به إذ غرضنا الحقائق وما قام به برهان أو جزء من برهان يوصل إلى معرفتها، وبالله تعالى التوفيق لا إله إلا هو.

٩ ـ بـاب الفاعـل:

الفعل تأثير يكون من الجرم المختار أو المطبوع في جرم آخر، إما أن يحيله إلى طبعه فيخلعه عن نوعه ويلبسه نوع نفسه، وإما أن يحيله عن بعض كيفياته إلى كيفيات أخر، وإما أن يفعل فعلاً مجرداً كالمتحرك والقائم والمتفكر وما أشبه ذلك.

وأما القسمان الأولان فالأول منهما كفعل النار في الماء والهواء فإنها تخلعهما عن صفات أنواعهما الجوهرية أي تحيلهما ناراً. وكالأكل فإنه يحيل طبيعة ما أكل إلى نوعه.

وأما الثاني فكفعل السكين والحجر والقاطع بهما فإنهما يحيلان عن الاجتماع إلى الافتراق، ومثل ذلك كثير، وكطبع العناصر المركب منها الإنسان في أن يحيل كل قويّ منها ما لاقى من سائرها إلى نوعه ووجد ذلك في كل ما تركب منها فكل امرىء يريد التكثر بغيره في إعراضه، تبارك المدبِّر لا إله إلا هو. والفعل ينقسم قسمين: إما فعل يبقى أثره بعد انقضائه كفعل الحراث والنجار والزواق، وإما فعل لا يبقى أثره بعد انقضائه كالسابح والماشي والمتكلم وما أشبه ذلك. والفاعل والمنفعل مركبان من جوهر وجوهر وكيفية.

١٠ ـ بـاب المنفعـل:

المنفعل هو المتهيىء لقبول الفعل الذي ذكرنا كالمحترق والمستحيل بالنار والمنقطع بالسكين والمخيط بالإبرة وما أشبه ذلك؛ وهذه الأشياء كلها وإن كانت إنما تكون بمعاونة غيرها فلولا قبول التأثير في طباعها لم يمكن الفاعل فيها أن يفعل شيئاً فيها البتة؛ فإن لم يكن ذلك كذلك فليخط بقناة أو بموزة أو يحرق بنفخه أو يقطع برجله. وهذه المعارضات شغب وسفسطة من المعترضين بها القائلين: لم تحرق النار وإنما أحرق بها الإنسان ولا قطعت السكين وإنما قطع الإنسان بها فأردنا بيان أن في السكين قوة وفي النار كذلك لولاهما ما أمكن الإنسان أن يفعل بهما فعلاً مما يحدث عنهما.

واعلم أيضاً أن المنفعل يؤثر في الفعل لا بدّ من ذلك إلا أنه أقل تأثيراً فإنك لو أدمنت الإدارة بضابط حديد ذكر صقيل في رق أملس رطب لأثر ذلك مع الطول في الضابط تأثيراً يظهر إلى كل من له أدنى حسّ ظهوراً لائحاً واضحاً. وهكذا كل مؤثر في العالم ولا تحاشِ شيئاً أصلاً وإن بعد عن حسك فإن مع الطول والتمادي ومرور الدهور المتواترة يظهر ظهوراً جلياً ولو أنه جر أصبع على حديد، فسبحان المؤثر الحق

الذي لا يؤثر فيه شيء لا إله إلا الا هو. وهذه مرتبة تقتضي وجود الخالق المؤثر الذي ليس [شيء] مؤثراً فيه ضرورة على ما بينا في كتاب الفصل. وذكر الأوائل أن أسطقسين من الأسطقسات الأربع فاعلان وهما: الحرارة والبرودة، وأن أسطقسين منهما منفعلان وهما: الرطوبة واليبوسة، وهذا حكم صحيح ومرادهم بذلك أن الحرارة والبرودة إذا لقيا شيئاً ما رداه إلى طبعهما ولا تفعل ذلك الرطوبة ولا اليبوسة. فإن قال قائل: قد ترطب الرطوبة ما قابلت، وتيبس اليبوسة ما لقيت، فالجواب وبالله تعالى التوفيق: إن القضايا التي يوثق بها هي التي تصدق أبداً، لا التي تصدق مرة وتكذب أخرى؛ وليس كل شيء يرطب بملاقاة الرطب، ولا كل شيء ييبس بملاقاة اليابس. فلو ألقيت حديد في ماء وأبقيتها فيه ما شاء الله أن تبقى لم ترطب ولا ييبس الماء من أجل ملاقاة الحديد، وأما الحر إذا لقي شيئاً فلا بدّ أن يحره ضرورة، وكذلك البارد لا يلقى شيئاً إلا بردّه وبالله تعالى التوفيق.

انتهى الكلام في المقولات العشر والحمد لله كثيراً.

د ـ الكلام على الغير والمثل والخلاف والضد والمنافي والمقابلة والقنية والعدم وتفسير معاني هذه الأسماء:

قد قدمنا مرادنا بقولنا شخص وأشخاص، وأخبرنا أنّا لا نعني بذلك الجرم وحده لكن كل جزء مجتمع منفرد من جرم أو عرض محمول في جرم. فنقول: شخص سواد هذا الثوب حالك أو مصقول، وشخص حركة هذا المتحرك من هاهنا إلى هاهنا، وشخص هذه المسألة محكمٌ وما أشبه ذلك، اتفاقاً منا ليقع بذلك الأفهام لمرادنا، إن شاء الله عزّ وجلّ. ولا بدّ لأهل كل علم وأهل كل صناعة من ألفاظ يختصون بها للتعبير عن مراداتهم وليختصروا بها معاني كثيرة [فنقول][1] وبالله تعالى نتأيد:

كل شخصين وكل شيئين جمعهما اسم واحد أو اسمان مختلفان لا يخص شيئاً دون شيء، فهما متغايران ضرورة، على كل حال، أي أن كل واحد منهما غير الآخر؛ فزيد غير عمرو، وعلم زيد غير علم عمرو، وثوب زيد غير ثوب خالد، وطول زيد غير طول عمرو، وبياض خالد غير بياض محمد، وهكذا كل شيئين أيضاً قطعاً، وكلّ موجودين. والخالق تعالى غير خلقه، ولو لم يكن هذا الشيء غير هذا الشيء

(١) ما بين [ ] سقط من الأصل.

لكان إياه وهو نفسه، ولا سبيل إلى قسم ثالث؛ وهكذا كل لفظين فإما أن يكون معنياهما متغايرين، أي مسمى كل لفظ من ذينك اللفظين غير المسمى باللفظ الآخر ولا سبيل إلى قسم ثالث بوجه من الوجوه، ولا يتشكل في الوهم ولا يعقل ولا يكون أبداً لفظان معنياهما لا هما متغايران ولا هما لا متغايران، إذ من أشنع المحال أن يكون معنى هذا الاسم ليس هو معنى هذا الاسم الثاني، ولا هو معنى آخر غيره؛ ومن المحال الممتنع الباطل أيضاً أن يكون معنى هذا الاسم هو معنى هذا الاسم الثاني وهو أيضاً غيره، فهذا يؤدي إلى أنَّ هذا هو هذا ليس هو هذا، وهذا فساد ظاهر، إذ لا يجوز أن يراد بالاسمين إلا معنى واحداً أو أكثر من واحد. وما عدا هذا فوسواس ونحمد الله تعالى على ما وهب من العقل.

فإن اعترض قوم بما ذكر الأوائل من أن الشيء إنما يكون غير الشيء إذ كان جوهره مخالفاً لجوهره، فإنهم قد قالوا أيضاً: الإنسان هو الحمار بالجنسية أي أنهما تحت جنس واحد ولم يريدوا ما نحن فيه. والذي نريد نحن إنما هو أن يكون الشيء لا يغاير هذا الشيء أصلاً بذاته أو يغايره، فإن قال قائل: فالجزء هو الكل أو هو غيره فالحقيقة أنه غيره لأن الجزء قد يبطل ولا يبطل الكل فلو لم يكن غيره لما وجد دونه، وإنما الكل لفظة تسمى بها هذه الأبعاض كلها في حال اجتماعها، والأبعاض هي الأجزاء، وإلا فكل بعض غير البعض الآخر. والكل ينقسم قسمين: أحدهما كل يسمى كل جزء من أجزائه باسم كله، وذلك إنما يقع في أشخاص النوع، أو فيما لم يركب من أشياء مختلفة، كأجزاء الماء فكلها تسمى ماءً، وأجزاء النار كذلك، وكذلك كل شخص من الإنسان الكلي يسمى إنساناً. والقسم الثاني قسم لا يُسمى شيء من أجزائه باسم كله وذلك هو في المركب من عناصر مختلفة، كأعضاء الإنسان، فليس شيء منها يسمى إنساناً، وكذلك الباب فإنه مركب من خشب ومن مسامير، والخشبة والمسامير لا تسمى باباً. فمن ناظرك هاهنا فكلفه أن يجد لك معنى التغاير ومعنى الهوية ثم كلمه حينئذٍ، فإن قال قائل: إذا كان بعض الشيء غير الشيء وكل بعض من أبعاضه هو غير كله، والشيء كله إنما هو أبعاضه كلها ليس هو شيء غيرها أصلاً، فالشيء غير نفسه، والبعض غير نفسه، فهذا تمويه لأن الكلَّ إنما هو اسم يقع على الأبعاض كلها إذا اجتمعت ولا يقع على شيء منها على انفراده. ألا ترى أن البعض إذا فني لا يفنى الكل بفنائه ولا يحد هو بحد كله فإنما اسم «كل» بمنزلة اسم إنسان، واليد ليست إنساناً، والرأس ليس إنساناً، والرجل

ليست إنساناً، والمعدة ليست إنساناً، فإذا اجتمع كل ذلك حدث له حينئذٍ اسم الإنسان لا قبل ذلك. وهكذا هو الكل مع أجزائه، إلا أننا نزيد في السؤال بياناً ولا ندع للمتحير معنى يتحير فيه فنقول: كل اسمين فإنهما لا يخلوان من أحد وجهين ضرورة لا ثالث لهما: إما أن يقعا جميعاً على شيء واحد أو على أكثر من شيء واحد فلا بدَّ للمسؤول حينئذٍ من أن يصير إلى أحد هذين المعنيين، وإلا بأن انقطاعه وصح حينئذٍ أن معنى اللفظين معنى واحد، كل واحد من اللفظين يعبر به عن مسمى واحد، وأن كل واحد من اللفظين يعبر به عن معنى غير معنى اللفظ الآخر، وإن كان معنياهما مغايرين فكل واحد منهما غير الآخر.

ثم نعود، وبالله تعالى التوفيق، فنقول: ثم تنقسم الأشياء بعد التغاير أقساماً: فمنها أغيارٌ أمثالٌ كسواد هذا الغراب وسواد هذا الثوب وكالدينار والدينار وكل ما يقع تحت نوع واحد من الأنواع التي تلي الأشخاص من جرم أو غيره، ومنها أغيار خلاف كالدينار والدرهم والبياض والحمرة والقيام والاتكاء وكالدينار والحمرة وكل ما وقع تحت نوعين مختلفين أو تحت جنسين مختلفين. إلا أن كل ما ذكرنا وإن كانت خلافاً كما قلنا فهي أيضاً أمثال من وجه آخر لاتفاقهما في الرأس الأعلى الذي هو جنس الأجناس، أو لاتفاقهما في الانقسام وإن لم يجمعهما جنس أجناس، وفي الحدوث وفي التأليف. وأما الباري عزّ وجلّ فخلاف خُلقه كله من كل وجه لا تماثل بينه تعالى وبين جميع خلقه، ولا بينه تعالى وبين شيء من خلقه بوجه من الوجوه البتة. واللفظ الأول وهو التغاير يقع في كل مسميين. وهذان القسمان يقعان في الجواهر والأعراض، وهذا القسم الثاني، أعني المخالفة يقع بين كل موجودين وسواء كانا تحت نوعين مختلفين أو تحت جنسين مختلفين أو كان أحدهما مما يقع تحت الأجناس والآخر مما لا يقع تحت الأجناس، ولا بدّ في كل موجودين ضرورة من أن يكونا مختلفين أو متماثلين؛ ثم قسمان باقيان لا يقعان إلا في الكيفيات، أحدهما: أغيار أضداد كالسواد والبياض والثاني أغيار متنافية كالحياة والموت والسكون والحركة وما أشبه ذلك. والأضداد هي كل لفظتين اقتسم معنياهما طرفي البعد، وكانا واقعين تحت مقولة واحدة وكان بينهما وسائط؛ فإما تحت نوعين مختلفين تحت جنس واحد كالسواد والبياض اللذين هما واقعان تحت جنس اللون، أو كالجود والشح اللذين هما نوعان واقعان تحت جنسين مختلفين، وهما الفضيلة والرذيلة، وإما كالفضيلة والرذيلة اللذين هما جنسان جامعان لما ذكرنا

وتجمعهما الكيفية؛ وكل ضدين فهما إنما يدركان بحاسة واحدة لا يجوز غير ذلك، إما أن يدركا معاً بالعقل وإما معاً بالبصر وما أشبه ذلك من لمس وذوق وشمّ فتأمل هذا بعقلك تجده يقيناً. وكل ضدين فإن أحدهما إن كان في النفس فإن الثاني فيها أيضاً وإن كان أحدهما في الجرم فإن الثاني فيه أيضاً، لا يجوز إلا هذا، لأن الأضداد أيضاً تتعاقب على حاملها كالبياض والسواد اللذين في الجسم، والحلم والطيش اللذين في النفس وكذلك سائر أخلاق النفس من العلم والجهل والعدل والجور والورع، والفسق والغضب والرضا وسائر أخلاقها. وكذلك سائر الأضداد المتعاقبة على الجرم المركب: من الحر والبرد واليبس والرطوبة، فالمتضادة هي إذا ما وقع أحدهما ارتفع الآخر وبينهما وسائط. والمتنافية هي ما اقتسما أيضاً طرفي البعد ولا وسائط بينهما وكان إذا ارتفع أحدهما وقع الآخر، وذلك مثل الحياة والموت والاجتماع والافتراق وصحة العضو ومرضه وما أشبه ذلك. وقولنا في هذا المكان: «الحياة والموت» إنما هي مشاحة لا تحقيق، وإنما أردنا بذلك اجتماع النفس مع الجسد المركب من العناصر ففي هذا عبرنا بالحياة، وأردنا بقولنا الموت مفارقة النفس للجسد المذكور، فهذا الاجتماع والافتراق هما المتنافيان وأما الحياة التي هي الحسُّ والحركة الإرادية فهي جوهرية في النفس لا تفارق النفس أبداً، وإذ ذلك كذلك فلا ضد للحياة على الحقيقة، لأن الضد مع ضده أبداً واقعان متعاقبان أبداً على كل شيء واحد، وكذلك المتنافيان. والمواتية أيضاً على الحقيقة هي عدم الحس والحركة الإرادية وإنما هذا في الجمادات. فالموت إذاً جوهري أيضاً غير مفارق لها بوجه من الوجوه، فلا ضد للمواتية أيضاً على الحقيقة على هذا الوجه ولا منافي لها أيضاً ولا للحياة. والجسد المركب من الطبائع الأربع مواتيٌّ أبداً لا حياة له بوجه من الوجوه أصلاً وإنما الحياة للنفس المتخللة له، ولكنا اضطررنا إلى التعبير بالحياة والموت عن اجتماعهما مع الجسد المذكور ومفارقتهما إياه لعادة الناس لهذين العبارتين عن هذين المعنيين فأردنا التقريب والافهام كما ترى. فمتى رأيت في كتابنا هذا أن الموت ضد الحياة فهذا الذي أردنا فلا تظنَّ بنا خطأً في هذا المعنى، وقد قال بعض أهل الشريعة: إن العلم مضاد الموت، وهذا كلام فاسد، لأن النفس بعد مفارقتها الجسد هي أثبت ما كانت قط علماً، والجسد المركب لا يعلم شيئاً.

والفرق بين المنافي والمضاد أن الضدين بينهما وسائط ليست من أحد الضدين

كالحمرة والصفرة والخضرة التي بين السواد والبياض وكحال الاعتدال الذي بين الجود والشح على ما نبين في كتابنا في أخلاق النفس إن شاء الله عزّ وجلّ(١).

والمنافقيان هما اللذان ليس بينهما وسائط فإن الحياة والموت فيما يكونان فيه ليس بينهما وسيط لا يكون حياة ولا موت؛ كذلك صحة العضو ومرضه لا يجوز أن يكون العضو صحيحاً مريضاً، ولا صحيحاً ولا مريضاً. والصحة هي تصرف العضو في فعله الطبيعي، والمرض هو ضعفه عن ذلك. وكذلك الجور في العدل والحكم: لا يجوز أن يكون حكم لا عدلاً ولا جوراً ولا عدلاً جوراً. ولما كان هذان الأمران ـ أعني التضاد والمنافاة ـ معنيين مختلفين احتجنا في العبارة عنهما إلى اسمين متغايرين لئلا يقع الاشكال؛ وقد حدّ قوم الضد بأنه الذي إذا وقع ارتفع الآخر، وهذا خطأ، لأن هذا قول يوجب أن يكون الاتكاء ضد العقود والخضرة ضد الحمرة وهذا خطأ، وإنما هذا من الخلاف والتغاير لا من التضاد، وحد الضد على الحقيقة هو ما عبرنا به آنفاً. وأما حال الجسم التي تنفي الضدين معاً من بعض الأضداد وبعض المتنافيين فلا يعرف [لها] اسم في الأكثر من مواضعها، كحال نفس الطفل فإنه لا يُسمى برّاً ولا فاجراً ولا عالماً ولا جاهلاً بل كل حال من هذه الأحوال منفية عنه بلفظة «لا» فنقول: الطفل لا يعلم شيئاً ولا يطلق عليه اسم الجهل إلا مع إمكان العلم، ويقال الطفل ليس براً ولا فاجراً فإذا قوي واحتمل الأمرين وقع عليه أحدهما على حسب ما يبدو منه، وكالحجر لا يقال عنه حي ولا ميت لكن ننفي عنه كلا الأمرين بلفظة «لا» أو «ليس». فنقول: الحجر ليس حياً ولا ميتاً. وقد يستحيل حامل كل واحد من المتنافيين أو الضدين أو الخلافين إلى حمل القسم الآخر فيكون الحي ميتاً والميت حيّاً والأسود أبيض والأبيض أسود وليس ذلك لازماً لكن على حسب ما يكون ولكنه ممكن في الأغلب ومتوهم ـ لو كان ـ كيف كان يكون في الجملة. وقد يدخل في الامتناع بالفعل لضروب من النصبة المانعة منه في العادة.

أما التقابل فهو ينقسم قسمين: تقابل في الطبع وتقابل في القول فالذي في القول هو الإيجاب والسلف، نعني بالإيجاب إثبات شيء بشيء كقولك زيد منطق والخمر حرام والزكاة واجبة على مالك مقدار كذا وكذا من المسلمين والعالم محدث ومحمد رسول الله وما أشبه ذلك. والسلب نفي شيء عن شيء كقولك زيد ليس أميراً ومسيلمة

---

(١) انظر: مداواة النفوس لابن حزم (ص ١٤٥) رسائل.

ليس نبيًّا والربا ليس حلالاً والعالم ليس أزلياً وما أشبه ذلك؛ وقد يأتي لفظ الإيجاب والسلب كذباً إذا أوجبت الباطل ونفيت الحق. وإنما الفرق بين الإيجاب والسلب إدخالُ ألفاظ النفي وهي لا أو ليس أو ما أو الحروف التي تجزم في اللغة العربية الأفعال، بغير معنى الشرط، أو تنصبها وهي «لم» وأخواتها «ولن» وما أشبهها، فيكون نفياً، أو إخراجاً فيكون إيجاباً.

وأما الذي في الطبع فينقسم ثلاثة أقسام: أحدها مقابلة الأضداد والمتنافيات، والثاني مقابلة المضاف، والثالث مقابلة القنية والعدم. وقد تكلمنا قبل في الأضداد وفي المتنافيات والإضافة بما كفى.

واعلم أن الضدين ثبات كل واحد منهما بنفسه، وكذلك المتنافيان وأما المضافان فثبات كل واحد منهما بثبات الآخر، على ما بيّنا هنالك. ولذلك لا يدور كل واحد من الضدين على الآخر وكذلك المتنافيان. وأما المتضادان فكل واحد منهما يدور على صاحبه فنقول: ضعف النصف ونصف الضعف ولا نقول جور العدل ولا عدل الجور ولا بياض السواد ولا سواد البياض ولا شر الخير ولا خير الشر. ومعنى التقابل هو كون شيئين في طرفين معينين يقتضي أحدهما وجود الآخر على الرتب التي ذكرنا، فكأنه يقابل أحدهما الآخر. وأما مقابلة القنية والعدم فذلك كالبصر وعدمه الذي هو العمى، فإن أحد هذين يدور على الآخر ولا يدور الآخر عليه، ومعنى الدوران هو الإضافة فنقول عمي البصر ولا نقول البصر العمى.

واعلم أن القنية هي التي لا تدور على العدم أي لا تضاف إليه والعدم يدور على القنية أي يضاف إليها. والعدم ليس معنى لكنه ذهاب الشيء وبطلانه ولا يعد عادماً إلا من يحتمل وجود ما هو عادم له، ألا ترى أن الحجر لا يُسمى عادماً وكان هذا عندنا معنى اتبعت فيه اللغة اليونانية؟ وأما اللغة العربية فكل حال لم يكن فيها شيء ما فإنه يطلق فيه اسم عدم ذلك الشيء، وسواء كان موجوداً قبل ذلك أو لم يكن. وكذلك أيضاً يسمى فيها بالعدم كل ما لم يكن، وسواء توهم كونه أو لم يتوهم؛ إلا أن الفرق بين الضدين وبين العدم والوجود أن كل الضدين لهما إنية ومعنى ذلك أنهما موجودان، والوجود له إنية أي أنه موجود والعدم لا إنية له أي لا وجود له.

واعلم أن السلب والإيجاب إنما يقعان في الإخبار وبذلك يكون الصدق والكذب، وذكر الفلاسفة هاهنا شيئاً سموه «كون الشيء في الشيء» وليس يكاد ينحصر عندنا وإن كان محصوراً في الطبيعة، فلم نر وجهاً للاشتغال به إذ ليس إلا من تشقيق

الكلام فقط كقولهم: النوع في الجنس والجنس في النوع وما أشبه ذلك مما لا قوة فيه في إدراك الحقائق وإقامة البراهين وكيفية الاستدلال الذي هو غرضنا في هذا الكتاب. وكذلك ذكروا أيضاً شيئاً وسموه «بكون الشيء مع الشيء» ورتبوه على ثلاثة أقسام: أحدها كون الشيء مع الشيء في زمن، وهو المعهود في استعمال اللغة إذ كل شيئين كانا في زمان واحد فهما معاً أي كل واحد منهما مع الآخر، ورتبوا في ذلك أيضاً كون المضافين أحدهما مع الآخر أي مع النصف ضعفاً ومع الضعف نصفاً، ورتبوا في ذلك أيضاً كون النوعين معاً تحت جنس واحد أي مستويين فيه كالفرس والحمار تحت جنس الحي وكل هذه الأقسام ترجع إلى الزمان ولا تخرج عنه. وذكروا شيئاً سموه «القدمة»، وهذه لفظة استعملها أهل اللغة العربية فيما تقدم زمانه زمان غيره كقولهم: الشيخ أقدم من الغلام، ودولة بني أمية أقدم من دولة بني العباس، وما أشبه ذلك، وأما أهل الكلام فإنهم استعملوها في الخبر عن المخلوقات والخالق تعالى فسموا الواحد الأول عزّ وجلّ قديماً ونحن نمنع من ذلك ونأباه ولا نزيل القديم والقدم عن موضعهما في اللغة العربية ولا نصف به الخالق عزّ وجلّ البتة. وقد قال عزّ وجلّ: «كالعرجون القديم». يريد البالي الذي مرت عليه أزمنة مختلفة له بتطاولها، ونضع مكان هذه العبارة لفظة «الأول»، والأخبار بأنه تعالى لم يزل، وأن جميع ما دونه ـ وهي كل المخلوقات ـ لم تكن ثم كانت، وأن كل شيء سواه تعالى محدث مخلوق، وهو خالق أول واحد حق لا إله إلا هو. وذكر الأوائل أشياء في القدمة ليست صحيحة منها: أن الجنس أقدم من النوع بالطبع من أجل أنه مذكور في الرتبة قبله، وهذا لا معنى له لأن الجنس هو جملة أنواعه نفسها، فلا يكون الشيء أقدم من نفسه، ولا يجوز أن يكون الكل أقدم من أجزائه.

وذكروا أيضاً أن المدخل إلى العلوم أقدم من العلوم وهذا خطأ لأن العلم موجود في الطبيعة، أي بالقوة فيها، قبل دخول الداخل إلى طلبه.

وذكروا أيضاً قدمة الشرف وهذا فاسد البتَّة إلا إن كان ذلك في اللغة اليونانية، واغترَّ بعضهم في ذلك في اللغة العربية في قولهم: «فرس عتيق» فظنوه بمعنى قديم كقولهم: «رجل عتيق»، أي قديم، وليس كذلك، لأن العتق في اللغة العربية من الأشياء المشتركة فيقع على القديم كقولهم: «شراب عتيق» ويقع على الحسن الجيد كقولهم: «عتيق الوجه»، و«فلان ظاهر العتق» أي ظاهر الحسن، فعلى هذا المعنى قالوا: فرس عتيق، ويقع أيضاً على البراءة من الملك فيقولون: أعتق فلان عبده والعبد

عتيق أي مبرأ من الملك. وأما العلة والمعلول فمن باب الإضافة ولا يجوز أن تسبق العلة المعلول أصلاً، ولو سبقته لوجد وقتاً ما غير موجبة له، ولو كان ذلك لم تكن علة، إذ العلة ليست شيئاً أصلاً إلا القوة الموجبة لوجودِ ما يجب بوجودها، وبالله تعالى التوفيق.

هـ ـ باب الكلام على الحركة:

الحركة تنقسم ستة أقسام: قسمان أولان وهما حركتا الكون والفساد وهما في الجوهر، ومعنى الكون: «خروجه من الإمكان والعدم إلى الوجوب والوجود» وهذه حركة للجوهر الخارج لا لمبدعه المخرجِ له عزّ وجلّ؛ ومعنى الفساد: «خروجه من الوجود والوجوب إلى البطلان والعدم»، وذلك واجب في الأعراض ومتوهَّمٌ على الأجرام إن شاء خالقها تعالى فيما شاء منها. والفساد عندنا على الحقيقة افتراق الجسم على أشياء كثيرة وذهاب أعراضه وحدوث أعراض أخر عليه، وأما الأجرام كلها فغير معدومة الأعيان أبداً بوجه من الوجوه، ولكنها منتقلة من صفة إلى صفة كما قال تعالى: ﴿خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ﴾ [الزمر: ٦] ومن مكان إلى مكان ومن عالم إلى عالم حتى تستقر المتعبدة منها في دار النعيم أو العذاب في عالم الجزاء بلا نهاية. وهاتان الحركتان تقعان في الأعراض كلها لأنها كائنات فاسدات.

ثم قسمان آخران وهما حركة الربو والاضمحلال وهما من الكمية، فالربو هو: «تباعد نهايات الجرم عن مركزه» والاضمحلال هو: «تقارب نهايات الجرم من مركزه»، وهذان لا يكونان إلا في النوامي، فيكون الربو بغذاء يستحيل إلى نوعها وينبسط من وسطها إلى طرفيها، ويكون الاضمحلال بأخذ الجزء من رطوباتها أكثر مما يقبله الجرم من الغذاء، فترى الشجرة والحي والنبت المركب يتغذى فيستحيل الغذاء أجزاء المتغذي به، ففي الحيوان يستحيل دماً ولحماً وشحماً وعظماً وعروقاً وشرايين وعصباً وشعراً وهلباً وريشاً وجلداً، فيمتد ذلك الجسم ويطول ويعرض ويضخم؛ ويستحيل الغذاء للشجرة من الماء والرطوبات من الأرض والدهن عوداً ولحاءً وورقاً وزهراً وطعماً وصمغاً وخوصاً وعساليج، ويمتد ويعظم كما ذكرنا، وكذلك في النبت، ثم إذا ابتدأ كل ذلك يضمحل بتناهي أمره الذي رتّبَهُ له خالقه من رطوبات الأجرام التي ذكرنا أكثر مما يقبله من الغذاء حتى ييبس الشجر والنبات ويموت الحي وتفترق أجزاؤه وترجع نفسه إلى عالمها الذي شاهدها فيه الصادق المنبعثُ من الخالق الأول عزّ وجلّ، النبيُّ ﷺ، حين جولانه وتصرفه في عالم

الأفلاك بالقدرة الإلهية التي خُصّ بها وهو ما بين مبتدأ الأفلاك الذي هو فلك القمر، وبين تناهي أبعد العناصر الأربع، جعل الله لنا في ذلك الفوز والنجاة والراحة وتخلصنا مما يقع فيه العصاة الآثمون. وتفترق سائر العناصر الجسدية إلى مستقرها الذي رتبها باريها تعالى فيه إلى أن يجمعها كلها يوم المبعث ويعيدها كما بدأها، لا إله إلا هو، وتتفرق أيضاً أجزاء الشجر والنبات إلى مقرها أيضاً من العناصر الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض، فسبحان المبدع المركب المتمم المدبر، لا إله إلا هو، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [النمل: ٥٢] ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥].

ثم قسمان باقيان وهما الاستحالة والنقلة، فالاستحالة كاستحالة الخمر خلاء، فإن الخمر لم تَرْبُ ولا اضمحلت ولا حدثت عينها ولا عين الخل ولا عدم واحد منهما ولا انتقل من مكان إلى مكان، وكذلك استحالة النار إلى الهواء والهواء إلى النار وبعض العناصر إلى بعض، وقد نجد المربع يزيد عليه مربعاً فينمو ويربو ولا يستحيل عن التربيع. وأما النقلة فهي الحركة العامة الظاهرة وهي تبدل الأماكن، وهذان القسمان كيفية، ومنافي كل حركةٍ سكون المتحرك بها، فالسكون بالجملة ينافي الحركة بالجملة.

والحركة المكانية النقلية تنقسم قسمين: اختيارية وطبيعية. والاختيارية تنقسم قسمين: أحدهما تحريك الباري عزّ وجلّ ما شاء من أجرام الجو حيث شاء تعالى من ريح أو مطر ما أشبه ذلك، وهي حركة حالة في الاشياء المذكورات وتأثير فيها. والثاني تحريك النفس لما هي من الأجسام صعداً وصفلاً، وأمام ووراء، ويميناً ويساراً، وتحريك كل جسم مختار بجبلته.

والطبيعية تنقسم ثلاثة أقسام: حركة من الوسط بمعنى علو كالنار والهواء الآخذينِ أبداً في الارتفاع، ولا يأخذان سفلاً إلا بالقسر والقهر؛ وحركة إلى الوسط كحركة الماء والأرض فلا يأخذان أبداً إلا سفلاً يطلبان المركز ولا يأخذان علواً إلا بالقسر والقهر؛ وحركة حوالى الوسط، وهي حركة الأفلاك وكل ما فيها من الأجرام الجارية على رتبة معهودة طبيعية وهي كلها حركة استدارة، وهذه الحركة تنقسم قسمين إما من شرق إلى غرب كالفلك الأعلى في ذاته، وإما من غرب إلى شرق كالشمس والقمر والكواكب وأفلاكها، ثم هي أيضاً تختلف في حال سرعتها وبطئها، فتبارك الخالق المدبر، لا إله إلا هو.

تم كتاب قاطاغورياس[١]، وهو كتاب الأسماء المفردة، بحوله وقوته وصلّى الله على محمد وعلى آل محمد وسلم.

---

(١) قال الخوارزمي: الكتاب الأول من كتب أرسطاطاليس في المنطق يُسمى فاطيغورياس، ومعناه باليونانية يقع على المقولات والمقولات عشر، وتسمى القاطاغوريات **إحداها**: الجوهر، وهو كل ما يقوم بذاته كالسماء والكواكب والأرض وأجزائها، والماء والنار والهواء، وأصناف النبات والحيوان وأعضاء كل واحدٍ منها، ويسمى عبد الله بن المقفع والجوهر عيناً، وكذلك سمّى عامة المقولات وسائر ما يذكر في فصول هذا الباب بأسماء أصرحها أهل الصناعة فتركتُ ذكرها وبينت ما هو مشهور فيما بينهم: **المقولة الثانية**: الكمّ بتشديد الميم لأن كم اسم ناقص عند النحويين، والأسماء الناقصة وحروف المعاني إذا سيرت أسماءَ تامةً. بإدخال الألف واللام عليها، أو بإعرابها يشدد ما هو منها على حرفين وصُرف.

فكل شيء يقع تحت جواب كم، فهو من هذه المقولة، وكل شيء أمكن أن يقدر جميعه بجزءٍ منه كالخط والبسيط والمصمْت والزمان والأحوال، وقد فسّر الخط والبسيط والمصمت في باب الهندسة.

والمقولة الثالثة: الكيف وهو كل شيءٍ يقع تحت جواب كيف أعني هيئات الأشياء وأحوالها والألوان والطعام والروائح والملموسات كالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والأخلاق وعوارض النفس كالفزع والخجل ونحو ذلك.

والمقولة الرابعة: مقولة الإضافة، وهي نسبة الشيئين يقاس أحدهما إلى الآخر كالأب والابن والعبد والمولى والأخ والأخ، والشريك والشريك.

والمقولة الخامسة: مقولة متى وهي نسبة شيءٍ إلى الزمان المحدود الماضي والحاضر والمستقبل مثل: أمس والآن وغداً.

والمقولة السادسة: مقولة أين، وهي نسبة الشيء إلى مكانه كقولك في البيت أو في المدينة أو في الأرض أو في العالم.

والمقولة السابعة: الوضع، ويسمى النصبة وهي مثل القيام والقعود والاضطجاع والاتكاء في الحيوان ونحو ذلك، وفي غيره من الأشياء.

والمقولة الثامنة: مقولة له وبعضهم يسميها مقولة ذو، وبعضهم يسميها الجلدَة وهي نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على بسيطة أو على جزء منه كاللبس، والانتعال والتسلح للإنسان واللحاء للشجر.

والمقولة التاسعة: مقولة ينفعل والانفعال هو قبول أثر المؤثر.

والمقولة العاشرة: مقولة يفعلُ وهو التأثير في الشيء الذي يقبل الأثر مثل التسخين والانفعال مثل التسخُّن وكالقطع والانقطاع (مفاتيح العلوم ص ٨٦، ٨٨).

ـ ٢ ـ
كتابُ الإخبَار

وهو الأسماء المجموعة إلى غيرها وتسمى «المركبة» وهو المسمى باللغة اليونانية «باري أرميناس»[(١)]

١ ـ رسم الاسم:

الاسم صوت موضوع باتفاق لا يدل على زمان معين، وإن فرقت أجزاؤه لم يدل على شيء من معناه، نريد بقولنا «موضوع باتفاق» اصطلاحاً من أهل اللغة على ما يختصرون به المعاني الكثيرة بلفظٍ مختصرٍ يدل عليها كاتفاق العرف على أن سمت

---

(١) قال الخوارزمي معناه: يدل على التفسير فما يذكر فيه الاسم والكلمة والرباطات: فالاسم كل لفظ مفرد يدل على معنى ولا يدل على زمانه المحدود كزيد وخالد والكلمة هي التي يسميها أهل اللغة العربية للفعل وحدُّها عند المنطقيين: كل لفظٍ مفرد يدل على معنى ويدل على زمانه المحدود مثل مشى ويمشي وسيمشي وهو ماشٍ والرباطات هي التي يسميها النحويون حروف المعاني، وبعضهم يسميها الأدوات.

والخوالف هي التي يسميها النحويون الأسماء المبهمة والمضمرة، وابدال الأسماء مثل أنا وأنت وهو القول: ما تركب من اسم.

وكلمة السور عند أصحاب المنطق: هو كل وبعض وواحد ولا كل واحد ولا بعض: القول الجازم هو الخبر دون الأمر والسؤال والمسألة والنداء ونحوها.

القضية: هي القول الجازم مثل فلان كاتب أو فلان ليس بكاتب: القضية الموجبة: التي ثبتت شيئاً لشيءٍ مثل قولك الإنسان حيّ: القضية السالبة: التي تنفي الشيء عن الشيء كقولك الإنسان ليس بحجر.

القضية الجزئية: التي لا تعم مثل قولك بعض الناس كاتب أو لا كل الناس كاتب، الجهات في القضايا مثل قولك واجب أو ممتنع أو ممكن القضية المطلقة: التي لا جهة لها. (مفاتيح العلوم ص ٨٨).

الراعي الطويل العتق، الأحدب الظهر، العالي القوائم، القصير الذنب، المتخذ للحمل والركوب «بعيراً» واتفاق العجم على أن سمته باسم آخر. وكل تلك الأسماء دالة على الحيوان الذي ذكرنا دلالة واحدة وهكذا كل مسمًّى وضع له اسم وقولك بعير لا يدل على زمان معين، لا حال ولا ماض ولا مستقبل. وأنت إذا قسمته فقلت: «بعي» لم يدل على معنى البعير. وقد ظن قوم جهالٌ أن من الأسماء ما يدل شيء من أجزائه على شيء من معناه، كقولك: «عبد الله»، فإن عبداً يدل على معنى، فاعلم أن المعنى الذي يدل عليه «عبد» غير المعنى الذي يدل عليه «عبد الله» أي أنه لا يدل على المعنى الذي قصد [من][1] تسمية الرجل عبد الله. ألا ترى أنك تقول فيمن اسمه عبد الرحمن ليس هذا عبد الله هذا عبد الرحمن، أو هذا خالد فيمن اسمه خالد وتكون صادقاً مصيباً؛ ويكون مسميه عبد الله كاذباً مخطئاً، فلو كان المراد في التسمية الإخبار بأنه عبد الله لكان عبد الرحمن وعبد الله أيضاً سواء، ولكنت في نفيك أنه عبد الله أيضاً كاذباً، ولكان من سماه عبد الله في الشهادة عليه والإخبار عنه صادقاً ولا شك في كذبه، وصح ما ذكرنا وبالله تعالى التوفيق.

وقد لاح بالحقيقة التي بيّنا أن الأوصاف والإخبار كلها إنما تقع على المسميات لا على الأسماء وأن المسميات هي المعاني والأسماء هي عبارات عنها، فثبت بهذا أن الاسم غير المسمى، ووضح غلط من ظن غير ذلك[2] من أصحابنا الذين يقولون بالكلام غير محققين له: إن الاسم هو المسمى، وقد احتج بعضهم في خطائه ذلك بقول الله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١] وهذا منهم سقوط شديد، وإنما بيان ذلك أن المسمياتِ لما لم يتوصلْ إلى الاخبار عنها أصلاً إلا بتوسط العبارات المتفق عليها عنها جعلت المسميات عين تلك العبارات وإنما المراد المعبر بها عنها. ولما لم يكن سبيل إلى الثناء على الله عزّ وجلّ إلا بذكر الاسم المعبر به عنه لم يقدر على إيقاع الثناء والمدح والتسبيح له تعالى إلا بتوسط الاسم، فأمرنا تعالى بما نقدر عليه لا بما لا نقدر عليه أصلاً، والمراد بالتسبيح هو تعالى، لا الصوت الفاني

---

(١) زيادة لتمام السياق.

(٢) قال أبو محمد بن حزم: «ذهب قوم إلى أن الاسم هو المسمى، وقال آخرون: الاسم غير المسمى، واحتج من قال إن الاسم هو المسمى بقول الله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ ويقرأ أيضاً ذو الجلال والإكرام، قال: ولا يجوز أن يقال: تبارك اسم ربك، وبقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾. وانظر: الفصل في الملل والنحل (٥/ ٢٧).

المنقطع المعدوم إثر وجوده، الواقع تحت حد الكمية في نوع القول كما قدمنا، فاعلم هذا، ومن الأسماء معارف وهي الخصوص كقولك زيد وعمرو والرجل الذي تعرف وغلام زيد وغلام الرجل وغلامي. ومنها نكرات وهي العموم كقولك رجل ما وحمار ما، والأسماء التي تنوب عنها معروفة في اللغات بعضها للخاص متكلم وبعضها للحاضر المتكلم وبعضها للمخبر عنه وبعضها للمشار إليه كقولك: أنا وأنت وهي وهذا. وهذه هي المسميات عند أهل النحو الضمائر والمبهمات والكنايات وقد قدمنا أنها غاية الخصوص وأعرف المعارف.

٢ ـ القول على الكلمة[١]:

يعني الفلاسفة بهذه اللفظة الشيء الذي يسميه النحويون: «النعوت» والذي يسميه المتكلمون «الصفات» وإذا رسمه النحويون قالوا: هو اسم مشتق من فعل مثل صحّ يصح فهو صحيح وما أشبه ذلك. وقال الأوائل: إنه يدل على زمان معين لأنك تقول صح يصح فهو صحيح فهذا إخبار عن حاله الآن، وذلك فعل ماضٍ ومستقبل، وهذه الكلمة صوت موضوع باتفاق أيضاً على ما قدمنا في الاسم لا يدل بعض أجزائه على معناها إلا أنها تدل على زمان مقيم كما ذكرنا. وذكروا في قولك الصحة أنها اسم لا كلمة وهذا الذي يسميه النحويون المصدر وهو على الحقيقة اسم للسلامة من العلل إلا أنه ينقسم قسمين: فمنه ما يكون فعلاً لفاعل وحركة لمتحرك كالضرب من الضارب، ومنه ما يكون صفة لموصوف كالصحة للصحيح فإنها محمولة فيه وصفة من صفاته. وأما الصحيح والضارب فاسما المبرأ من العلة والمتحرك بالضرب استحقهما بمحموله وتأثيره، وإنما ذكرنا هذين اللفظين لأنهم موضوع الخبر ومحموله فهما جزءان للخبر، وكذلك كقولك فعل وقعد أشياء موضوعة للعبارة عن التأثير الظاهر من الأجرام أو فيها وهي أيضاً جزء من أجزاء الخبر كقولك: قام زيد أو كقولك: زيد صحيح وعبد الله منطلق، فالخبر يقوم من اسمين أحدهما اسم مميز للمخبر عنه من غيره وهو الموضوع والثاني صفة مميزة للإخبار عنه من غيره وهو المحول.

٣ ـ القول على القول:

أراد الأوائل بلفظة القول هاهنا كل خبر قائم بنفسه وأقل ذلك اسم وصفة على ما

---

(١) انظر: تلخيص المقولات لابن رشد (٩٢، ٩٣)، وتلخيص العبارة (ص ٦١، ٦٣).

قدمنا. والخبر المذكور يدل كل جزء منه على شيء من معناه بخلاف الألفاظ المفردات؛ إذا قلت محمد نبي دلّك محمد على بعض مرادك بقولك: محمد نبي. وللخبر توابع سمتها الأوائل «لواحق وربطاً»، فاللواحق أشياء زائدة في البيان والتأكيد مثل قولك: العقل الحسن لزيد، والشعر الطويل الجيد لفلان، والقوم أجمعون أتوني، فإن قولك: العقل الحسن اسمان لم يتم الخبر بهما تمامه، كقولك زيد قائم، فلم يكن حكم اجتماع هذين اللفظين الناقصين كحكم اجتماع اللذين تم المعنى بهما. والألف واللام الداخلان على اللغة العربية للتعريف أو ما قام مقامهما في سائر اللغات هي من اللواحق أيضاً لأن كل ذلك بيان لاحق بالمبين فلذلك سميت هذه الزوائد لواحق. وأما الربط فهي التي يسميها النحويون حروفاً في المعنى، وهي ألفاظ وضعت للمعاني الموصلة بين الاسم والاسم، وبين الاسم والصفة، وبين المخبر عنه والخبر، كقولك: زيد في الدار، وزيد وعمرو قاما، وزيد لم يقم، وهي مثل حروف الخفض كَ: في وعن ومن وسائرها وكحروف الاستفهام مثل: هل وكيف وما أشبه ذلك، فإنك تقول: هل قام زيد؟ وكذلك سائر الحروف الموصلة للمعاني. ومنفعة هذه الحروف في البيان عظيمة فينبغي تثقيف معانيها في اللغة، إذ لا يتم البيان إلا بها، وتنوب عن تطويل كثير. ألا ترى أن تقول إخوتك وأعمامك أتوني، فلولا الواو احتجت إلى أفراد كل واحدة من الجملتين والاخبار عنها بأنهم أتوك. وقد يكون القول مركباً من لفطين ولا يكون تاماً كقولك: إن جئتني أو كقولك: إذا مات زيد، فإن قلت إن جئتني أكرمتك كان كلاماً [تاماً][1]، أو إذا مات زيد انقطعت حركته كان كلاماً تاماً.

والخبر كما قدمنا إما إيجاب وإما نفي، والموجب إما أن يكون كذباً وإما أن يكون صدقاً، والمنفي، أيضاً كذلك. فالخبر إذا تم كما ذكرنا سمي قضيّة فإما صادقة وإما كاذبة، فاحفظ هذا واذكره فإنه سيمر بك كثيراً إن شاء الله تعالى.

والقضية النافية والموجبة تنقسم كل واحدة منهما قسمين: إما معلقة بشرط وإما قاطعة. فالمعلقة كقولك: من بدّل دينَه بغير الإسلام لزمه القتل، وقولك: إن كان متحركاً بإرادة فهو حي، وكقولك: إذا غابت الشمس كان الليل. واعلم أنّ متى وما وإذا وإذا ما وكل هذه الحروف موجب حكمها واحد في الشرط وتعليق المحمول بالموضوع فيها، فإن أردت أن تجعل هذه القضايا بلفظ النفي قلت: من بدّل دينه لم

(١) زيادة لتمام المعنى.

يجز أن يُسْتَبْقَى إلا أن يُسْلم، وإن كان متحركاً بإرادة فليس ميتاً وإن غابت الشمس لم يكن نهاراً. وأما القاطعة فأن تقول: كل إنسان جوهر، أو أن تقول: الصلوات الخمس فرضٌ على من خوطب بها، والنفي يكون بإدخال لا أو ليس أو ما أو الحروف التي ذكرنا أنها تجزم الأفعال بغير الشرط أو تنصبها، فإذا أدخلت شيئاً من هذه الحروف على قضية كاذبة صار النفي حقاً. «إلاه غير الله» قضية كاذبة، «لا إله غير الله» صدقت. وإذا أدخلت هذه الحروف على قضية صادقة كنت كاذباً فهذا الذي سمته الأوائل «السلب والإيجاب» لأن هذه الحروف تسلب ما أوجبت في لفظك الذي أدخلتها عليه. ولكل موجبة سالبة واحدة وليس ذلك إلا بإدخال حرف من حروف النفي التي ذكرنا أو إخراجه فقط، وبالله تعالى التوفيق.

واعلم أن كل قضية وقع في أول عقدها استثناء فهي شرطية، الشرطية تكون على وجهين: إما متصل وإما مقسم فاصل. فالمتصل هو ما أوجب ارتباط شيء بشيء آخر لا يكون إلا بكونه؛ وهو يكون على وجهين: إما موجب كقولك: إن غابت الشمس كان الليل، وإما نافٍ كقولك: إن لم تطلع الشمس لم يكن نهاراً ألا ترى أنك ربطت كون النهار بكون طلوع الشمس ووصلته به، وربطت كون الليل [بكون][1] مغيب الشمس ووصلته به. وأما القسم الفاصل فهو ما جاء بلفظ الشك وإن لم يكن شكاً لكنه حكم للموضوع بأحد أقسام المحمولات وذلك مثل قولك: العالم إما محدث وإما لم يزل، وإن شئت أتيت بلفظة أو؛ إلا أن لفظة إما إذا قطعت وقسمت أبين من لفظة أو، وإذا كنت مقرراً مستفهماً، فإن شئت أتيت بلفظة إن، وإن شئت بلفظة أو، فتقول: أمحدث العالم أو لم يزل، وإن شئت قلت: أم لم يزل. وقد تكون أقسام هذا النوع أعني الفاصل أكثر من قسمين، وذلك على قدر توفية القسمة جميع ما تحتمله في العقل، وهذا موضع يعظم فيه الغلط إذا وقع في القسمة اختلال ونقص، فتحفَّظْ منه أشد التحفظ، فإن كنت مسؤولاً فتأمل هل أبقى سائلك قسماً من أقسام سؤاله فنبِّهْ عليه، فإن لم تفعل فلا بدَّ لك من الخطأ ضرورة إذا أجبت. وإن كنت سائلاً فلا ترض لنفسك بهذا فإنه من فعل الجهال أو الوضعاء الأخلاق المغالطين لخصومهم القانعين بغلبة الوقت دون إدراك الحقائق.

واعلم أن المحمول إذا كان واحداً والموضوعات كثيرة فهي قضايا كثيرة كقولك: المَلَكُ والإنس والجن أحياء. فهذه ثلاث قضايا، وإذا كان الموضوع واحداً

---

(١) زيادة لتمام السياق.

والمحمولات كثيرة فهي قضية واحدة كقولك: نفس الإنسان حية ناطقة ميتة مشرقة على جسد يقبل اللون منتصب القامة؛ فإن فرقت كل ذلك كانت قضايا متغايرة.

واعلم أن الكلام لا يسمى قضية حتى يتم، وسواء طال أو قصر، كقولك الإنسان المركب من جسد يقبل اللون ونفس حية ناطقة ميتة يحرك يده بجسم محدد الطرف، وفي طرفه جسم مائع مخالف للون سطح جسمه في يده، يخط في ذلك السطح خطوطاً يفهم معانيها، فكل هذا مساوٍ لقولك إنسان كاتب.

واعلم أن القضايا إما أثنينية وهي المركبة من موضوع ومحمول كما قدمنا، وإما أكثر من أثنينية وهي أن تزيد صفةً أو زماناً فتقول: محمد كان أمس وزيراً وعمرو رجل عاقل، وقد تزيد أيضاً على هذا بزيادتك فائدة أخرى وهو أن تزيد في القضية: إما وجوبها ولا بد، وإما إمكانها، وإما أنها محال لا تكون. وأنت إذا زدت على القضية التي هي مخبرٌ عنه وخبرٌ صفةً أخرى كما ذكرنا جاز ذلك، وكانت الزيادة التي زدت هي غرضك في الخبر، يعني أنها تصير هي المحمول والخبر معاً وكان المحمول، والموضوع اللذان كانا هما المخبر عنه والخبر معاً موضوعاً ومخبراً عنه فقط، كقولك: زيد منطلق فإذا زدت فقلت زيد المنطلق كريم أو زيد منطلق كريم فيصير قولك زيد منطلق موضوعاً أي مخبراً عنه ويصير قولك كريمٌ هو المحمول، أي هو الخبر، وهكذا القول في النفي ولا فرق.

واعلم أن القضايا إما مهملة وإما مخصوصة وإما ذوات أسوار. فالمخصوصة ما كانت خبراً عن شخص واحد أو عن أشخاص بأعيانهم لا عن جميع نوعهم بنفي أو إيجاب، كقولك: زيد غير منطلق، وإخوتك لا كرام، وفلان خليفة، وعمرو حيّ.

واعلم أن هذا القسم الذي سميناه مخصوصاً لا يقوم منه برهان عام فتحفظ من ذلك وسيأتي بيان هذا القول في الكتاب الذي يتلو هذا الكتاب إن شاء الله عزّ وجلّ.

وأما ذوات الأسوار فهي تنقسم قسمين في الإيجاب وقسمين في النفي. فقسما الإيجاب إما كلي وإما جزئي، فالكلي ما وقع بلفظ عموم كقولك: كل أو جميع أو لا واحد وما أشبه ذلك. والجزئي ما وقع بلفظ تبعيض كقولك: بعض أو جزءاً أو طائفة أو قطعة وما أشبه ذلك، وقسما النفي إدخال حروف النفي على هذين القسمين. وهذه الأسماء [التي](١) تعطي العموم المتيقن أو التبعيض المتيقن هي المسماة أسواراً لأنها كالسور المحيط بها في دائرته أو سائر شكله، ومن هذا ـ أعني ذوات الأسوار ـ يقوم

---

(١) زيادة لازمة لتمام السياق.

البرهان الصحيح على ما يأتي بعد هذا إن شاء الله عزّ وجلّ، وبها يقع الإلزام الذي به تبين الحقائق كقولك: إنسان حي، وجميع الناس أحياء أو لا واحد من الناس نهاق ولا واحد من الناس صهّال أو قولك: بعض الناس كاتب أو طائفة من المسلمين أطباء وما أشبه ذلك وكقولك في النفي لا بعض الناس حجر وما أشبه ذلك.

وأما المهملة فهي التي لا يكون عليها شيء من الأسوار التي ذكرنا وقد تنوب، في اللغة العربية، المهملة مكان ذوات الأسوار، وذلك أنها لفظة تقع على الجنس أو النوع كقولك: الحي حساس، أو كقولك: الإنسان حي، فإن هذه لفظة إذا لم تَعْنِ بها واحداً بعينه فلا فرق بين قولك الإنسان حي، وبين قولك كل إنسان حي، والحقيقة في ذلك عند قوة البعث أن تتأمل القضية المهملة فتنظر في محمولها فإن لم يمكن إلا أن يكون عاماً فالموضوع كلي، وإن لم يكن أن يكون عاماً فالقضية جزئية. ومما يبين هذا أنك إن لفظت بالمهمل فقلت: الإنسان حي ناطق ميت، الإنسان ضحاك، لم ينكر ذلك أحد، ولو قلت: الإنسان طبيب بالفعل، الإنسان حائك بالفعل لأنكر ذلك عليك كل سامع ولكذبوك، لأن الصفة جزئية، وكذلك لو قلت: الأطباء محسنون لكذبك كل سامع لأن الأطباء عموم. والمحسنون هم بعض الأطباء بلا شك فلما حملت على المهمل صفةً جزئية أنكرتها النفوس.

واعلم أن السور الكلي لا يجوز أن يوضع إلا قبل الموضوع أي قبل المخبر عنه لا قبل المحمول، وهو الخبر، لأنك إذا قلت: كل إنسان حي صدقت، وإذا قلت: الإنسان كلُّ حي، كذبت؛ وإنما يجوز أن تقرن السور الكلي بالمحمول إذا كان حداً أو رسماً كقولك نفس الإنسان كل حية ناطقة منه ذات جسد ملون، وإذا قلت: الإنسان كل ضحاك، أو إذا كان السور جزئياً مثل قولك: الإنسان بعض الحي[١].

٤ ـ بـاب العناصـر:

اعلم أن عناصر الأشياء كلها، أي أقسامها، في الاخبار عنها، ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما واجب[٢] وهو الذي قد وجب وظهر، أو ما يكون مما لا بد من كونه، كطلوع

---

(١) انظر: تلخيص العبارة لابن رشد (ص ٦٥) فما بعدها، والبرهان لأرسطو (٩٠، ١٠٠)، والشعر لأرسطو (ص ١٤٥٧)، وتلخيص كتاب القياس (ف/ ٢٧).

(٢) انظر في ذلك عند الأصوليين: المستصفى للغزالي (١/ ٧١)، الأحكام للآمدي (١/ ١١٠)، شرح العضد على ابن الحاجب (١/ ٢٤٤)، المسودة لابن تيمية (ص ٥٤)، شرح الكوكب المنير (١/ ٣٥٨).

الشمس كلَّ صباح، وما أشبه ذلك. وهذا يسمى في الشرائع: «الفرض واللازم». وإما ممكن وهو الذي قد يكون وقد لا يكون، وذلك مثل توقعنا أن تمطر غداً وما أشبه ذلك، وهذا يسمى في الشرع: «الحلال والمباح»[١]. وإما ممتنع وهو الذي لا سبيل إليه كبقاء الإنسان تحت الماء يوماً كاملاً، أو عيشه شهراً بلا أكل أو مشيه في الهواء بلا حيلة وما أشبه ذلك، وهذه التي إذا ظهرت من إنسان علمنا أنه نبي وهذا القسم يسمى في الشرائع: «الحرام والمحظور».

ثم الممكن ينقسم أقساماً ثلاثة لا رابع لها: ممكن قريب كإمكان وقوع المطر عند تكاثف الغيم في شهري كانون وغلبة العدد الكبير من الشجعان العددَ اليسيرَ من الجبناء؛ وممكن بعيد وهو كانهزام العدد الكثير من الشجعان عند عدد يسير من جبناء وكحجام يلي الخلافة وما أشبه ذلك؛ وممكن محض وهو يستوي طرفاه، وهو كالمرء الواقف إما يمشي وإما يقعد وما أشبه ذلك. وكذلك نجد هذا القسم المتوسط في الشرائع ينقسم أقساماً ثلاثة: فمباح مستحب ومباح مكروه ومباح مستوٍ لا ميل له إلى أحد الجهتين.

فأما المباح المستحب فهو الذي إذا فعلته أجرت وإذا تركته لم تأثم ولم تؤجر، مثل صلاة ركعتين نافلة تطوعاً.

وأما المباح المكروه فهو الذي إذا فعلته لم تأثم ولم تؤجر وإذا تركته أجرت وذلك مثل الأكل متكئاً ونحوه.

وأما المباح المستوي فهو الذي [إذا][٢] فعلته أو تركته لم تأثم ولم تؤجر وذلك مثل صبغك ثوبك أي لون شئت، وكركوبك أي حمولة شئت ونحوه.

وقد يأتي اللفظ الذي يعبر به عن الممكن على وجوه، فمنه ما يأتي بلفظ

---

(١) انظر المباح عند الأصوليين في: المستصفى (١/ ٧٦، ٧٥)، الاحكام للآمدي (١/ ١٢٤)، شرح العضد لابن الحاجب (٢/ ٦)، فواتح الرحموت (١/ ١١٢)، المحصول للرازي (١/ ٢/ ٣٥٩).
ونبه أن الجمهور من الأصوليين ذهب إلى أنه المباح من الشرع، لأن الإباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير، وذلك غير ثابت قبل ورود الشرع.
وأنكر بعض علماء المعتزلة ذلك وقالوا: الإباحة ليست حكماً شرعياً، بل عقلياً إذ معنى الإباحة: نفي الحرج عن الفعل والترك، وذلك ثابت قبل ورود السمع، فمعنى إباحة الشيء: تركه على ما كان قبل السمع، والخلاف مع المعتزلة متفرع عن الخلاف معهم في الحُسن القُبيح.

(٢) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

الإيجاب كقولك: ممكن أن يموت هذا المريض، وقد يأتي بلفظ الشك فتقول: هذا المريض إما يموت وإما يعيش، وهذا الزمان إما حلو وإما حامض. وقد يأتي بلفظ النفي فتقول: هذا المريض لا يمتنع أن يبرأ.

واعلم أن كل ممكن فإنك تصفه بالضدين معاً أحدهما بالقوة والآخر بالفعل كقولك: القاعد قائم أي أنه قاعد بالفعل قائم بالإمكان.

واعلم أن الواجب قبل الممكن لأن الواجب هو الموجود، وأما الممكن فلم يأت بعد، وأما الممتنع فهو باطل لأنه لا يكون ولا يظهر.

واعلم أن الواجب ينقسم قسمين: أحدهما ما كان معلوماً قبل كونه أنه لا بدّ من كونه، كطلوع الشمس غداً، أو ما لم يزل ملازماً واجباً مذ وجد كملازمة التأليف للأجسام. والثاني ما كان قبل وجوب غير مقطوع على أنه يكون كصحة المريض أو موته.

واعلم أن الممتنع ينقسم أقساماً أربعة: أحدها الممتنع بالإضافة وهو إما في زمان دون زمان، أو في مكان دون مكان، أو من جوهر دون جوهر، أو في حال دون حال، كوجوب كون الفيلة فاشية في الهند وكونها إلى الآن ممتنعة من أن تكون فاشية في أرض الصقالبة، وكوجوب المرودة في خلال استيفاء المرء أربعة عشر عاماً أو امتناع اللحية في تلك المدة ووجوبها بعد وجودها وكوجوب رفْعِ المرء الذي لا يجود بنفسه أو ليس مغمى عليه أرطالاً يسيرة وامتناع حمله ألف رطل، وكامتناع حمل الضعيف خمسمائة رطل، ووجوب حمل القوي لها، وكإمكان الذكي أن يغوص على الغامضة، ويعمل الشعر الجيد وامتناع ذلك من الغبي البليد الأبله الطبع فهذا وجه. والثاني ممتنع في العادة قطعاً وهو متشكل في حس النفس ومحلها لو كان كيف يكون، كانقلاب الجماد حيواناً، واختراع الأجسام دون تولد، ونطق الجماد، وهذا القسم به تصح نبوة النبيّ ﷺ، إذا ظهرت منه ولا سبيل إليها لغيره. والثالث الممتنع في العقل ككون المرء قائماً قاعداً في حال واحدة، وككون الجسم في مكانين، وكانقلاب الذي لم يزل محدثاً، أو المحدث لم يزل؛ أو وجود أشياء كثيرة لم تزل، وهذا بالجملة كل ما ضاد الأوائل المعلومة بأول العقل، وهذا ما لا سبيل إلى وجوده أصلاً، ولا يفعله الخالق أبداً، ولا يكون ذلك أصلاً، وفيه فساد بنية العالم وانخرام رتب العقول التي هي أسباب معرفة الحقائق. وتمت كلمات ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته. والرابع المنطلق مثل كل سؤال أوجب على ذات الباري تغيُّراً، فهذا هو الممتنع الذي ينقض بعضه بعضاً

ويفسد أوله آخره، وهذا مثل سؤال من يسأل هل يقدر الله تعالى أن يخلق مثله ونحو هذا، فاعلمه لأنه لا يحدث أولاً على الإطلاق.

واعلم أنه لا قسم لقضايا العالم غير ما ذكرنا أصلاً.

وقد يأتي أيضاً اللفظ الذي يعبر به عن الواجب بلفظ النفي، وبلفظ الإيجاب وقد يأتي اللفظ الذي يعبر به عن الممتنع بلفظ النفي، وقد يأتي أيضاً بلفظ الإيجاب، ولا سبيل إلى أن يأتيا بلفظ شك فتقول: واجب أن تطلع الشمس غداً، وممتنع أن لا تطلع غداً، وتقول: واجبٌ أن لا يوجد في النار برد، وممتنع أن يوجد في النار برد.

وقد قال قوم إن العناصر اثنان وهما واجب وممتنع فقط. قالوا: ولا ممكن البتة لأن الشيء الذي تسمونه ممكناً هو قبل وجوده ممتنع، وهو بعد وجوده واجب، فلا ثالث. قالوا: وما غاب عنا فإما أنه في علم الله تعالى يكون وإما أنه لا يكون، فإن كان الله عزّ وجلّ علم أنه سيكون، فهو الآن واجب أن يكون، وإن كان تعالى علم أنه لا يكون فهو الآن ممتنع أن يكون. ونحن نقول: إن هذا حكم فاسد.

أما حجتهم الآن من أن الشي قبل كونه ممتنع فخطأ، بل في القوة وفي الظن ربما قد كان وربما لم يكن؛ وأما حجتهم بعلم الله تعالى فإن الله تعالى قد أمر ونهى، فلو لم يكن الشيء الذي أمر الله به بعد متوهماً كونه في المأمور به لم يكن للأمر معنى، فالمتوهم كونه هو الممكن، وأفعال المختارين قبل كونها داخلة في قسم الممكن، بخلاف أفعال الطبيعة.

ثم نقول: إن الحسَّ والعقل قد ثبت فيهما أن بين مشي القاعد الصحيح الجوارح والجسم الغير ممنوع وبين مشي المقعد المبطل الساقين فرقاً، وهذا فرق بين الممكن والممتنع. وكذلك فيهما أنّ بين قعود الصحيح الذي ذكرنا الذي إذا شاء تَرْكَه تَرَكَهُ، وبين قعود المقعد الذي لو رام جهده تركه لم يقدر، فرقاً واضحاً، وهذا فرق بين الممكن والممتنع. والواجب أن نلزم من قال بخلاف قولنا أن لا يتأهب للجوع إذا أصابه بأكل الطعام لأنه إن كان انتهى أجله فواجب أن يموت، وإن كان لم ينته أجله فممتنع أن يموت، وينبغي أن يقتحم النيران إذا كان في المغيب أنه لا يحترق فممتنع أن يحترق فيلزم مخالفنا أنَّ تأهبَه وفكرته وسعيه فيما يدفع به عن نفسه البرد والعطش والأذى كتأهُّبه لدفع حركة الفلك أو لمنع الشمس من الطلوع. ونحن إنما نناظر الناس حتى نردهم إلى موجب العقل أو الحس أو نلزمهم أن يخرجوا عن رتب العقل وإلى مكابرة الحس، فإذا خرجوا إلى ما ذكرنا فقد كفونا التعب معهم، ولزمنا الاعراض

عنهم وتركهم يتمنون الأضاليل ويفرحون بالأباطيل كالسكارى والصبيان المغرورين بأحوالهم، المسرورين بأفعالهم، ونشتغل بما يلزمنا من تبيين الحقائق لطلابها، فإنما نتكلم مع النفوس العاقلة المميزة، لا مع الألسنة فقط، ولا مع النفوس السخيفة.

٥ ـ الكلام في الإيجاب والسلب(١) ـ وهو النفي ـ ومراتبه ووجوهه:

النفي المفيد معنى والذي تَنْفي به ما أوجبَ خصمك إنما حكمه أن يكون للمحمول لا للموضوع لأنك تثبت الاسم ثم توجب له صفة أو تنفيها عنه. ولو نفيتَ الموضوع وهو الاسم المخبرُ عنه لكنتَ لم تحصل على معنى تخبر عنه كقولك: لا زيد منطلقٌ لأنَّ ظاهرَ هذا اللفظ نفيُ زيد ونفيُ الانطلاقِ معه. والأوائل يسمون مثل هذا «قضية غير محصلة»، وإنما الصواب أن تقول: زيد غير منطلق، أو ليس منطلقاً، فتكون قد أثبت زيداً ونفيت عنه الانطلاق. والأوائل يسمون هذه «قضية مسلوبة» و«متغيرة في المحمول» لأنك غيرتها عن الإيجاب، فتحفَّظْ في هذا المكان، فأقل ما في ذلك أن تجيب عن أحد وجهي الكلام اللذين هما إما نَفيُ المخبرِ عنه جملة وإما نفي الصفة سنة فتكون مجيباً قبل تحقيق السؤال وتصحيحه، فيلزمك نقص الفهم والجور في الحكم.

وإذا أردت نفي ما أوجب خصمك نفياً تاماً صحيحاً فلا بد لك من أنك إنما تريد نقض بعضه أو نقض كله، فإن أردت نقض بعضه فبِّينْ ذلك، وإن أردت نقض كله فلا بدّ من أن يجمع كلامك ثمانيةَ شروط وإلا فليس نقضاً تاماً: **أحدها**: أن يكون الموضوع فيما أوجب هو وفيما نفيت أنت واحداً، فإن كان اثنين وقع الشغب، وذلك مثل قول القائل: الموجود محدث، فيقول الآخر: الموجود ليس محدثاً، فهذا فساد في بنية الكلام، وليس أحد الكلامين نقضاً للآخر، لأن الباري عزّ وجلّ موجود، وليس محدثاً، والعالم موجود وهو محدث، ونحو ذلك عرض لأصحابنا من أهل السنة والمعتزلة فإنهم أكثروا التنازع والخوض حتى كفَّر بعضهم بعضاً، فقالت المعتزلة: القرآنُ مخلوق، وهم يعنون علم الباري عزّ وجلّ. **والثاني**: أن يكون المحمول الذي أوجبَ أحدُكما هو المحمول الذي نَفى الآخرُ لا غيره أصلاً، وذلك مثل قول قائل: زيد عالم، فقال مخالفه: زيد ليس بعالم، فإن عنى أحدهما عالماً بالنحو، وعنى الآخر عالماً بالفقه لم تتناقض قضيتاهما. **والثالث**: أن يكون الجزء الذي استقر الحكم من الموضوع واحداً في كلتا القضيتين لا غيره كقائل قال: زيد أسود، يريد أسود الشعر، فيقول الآخر: زيد ليس بأسود، يريد اللون أو العين.

(١) انظر: تلخيص العبارة لابن رشد (ص٩٠، ٩٤).

والرابع: أن يكون الجزء من المحمول في القضيتين واحداً لا متغايراً كقول قائل: زيد ضعيف، فيقول الآخر: زيد ليس بضعيف، يريد أحدهما ضعف الجسم بالبنية الكلية، والآخر نفي ضعف الجسم بالمرض الذي هو جزء من أجزاء الضعف. **والخامس**: أن يكون الزمان الذي أثبت فيه أحدُهما ما أثبت هو الزمان الذي نفَى فيه الآخرُ ما أثبت هذا لا غيره، كقائل قال: زيد كاتب ـ أي قد كتب ـ فيقول [الآخر][١]: زيدٌ ليس الآن يكتب. **والسادس**: أن يكون الحال التي أثبتَ فيها ما أثبت، هي الحال التي نفى فيها الآخر ما أثبت هذا لا غيرها، كقائل قال: الطفل فارس، يريد الإمكان والاحتمال في البنية، فيقول الآخر: الطفل ليس بفارس يريد بالفعل في حال الطفولة. **والسابع**: أن تكون إضافة الشيء الذي أثبت هو وإضافة الشيء الذي نفى خصمه إلى شيء واحد لا إلى شيئين، كقائل قال: زيد عبد فيقول الآخر: زيد ليس عبداً، يريد أحدهما لله عزّ وجلّ، ويريد الآخر نفى أنه متملك لإنسان، ونحو ذلك: السيف يقطع، فيقول خصمك: السيف ليس يقطع، وإراد هذا اللحم، وإراد هذا الحجارة. **والثامن**: أن تكون القضيتان مستويتين في الجوهر أو في العرض، لا مختلفتين، كقائل قال: زيد ينتقل، فقال خصمه: زيد لا ينتقل، وهما يخبران جميعاً [عن][٢] قاعد في سفينة تسير، فهو ينتقل بالعرض، أي بنقل السفينة إياه وهو غير منتقل بذاته بل هو ساكن. وبالجملة فتِّشْ كلام خصمك فإن كان في كلامك الذي تريد إيجابه أو نفيه معنى يخالف ما حكم هو فيه بإيجاب أو نفي فبينه ولا تخالف شيئاً من معانيه إلا بحرف النفي فقط وإلا كنت شغبياً معنتاً أو جاهلاً، فهذه شروط النقيض. والنفي الكلي ـ وهو نفيك الصفة عن جميع النوع، أو نفيك جميع الصفة عن بعض النوع، تنطق [به] بلفظ يشبه في ظاهره الجزئي لأنك إن أردت النفي الكلي، وهو العام، قلت ليس واحداً من الناس صهالاً، وليس أحدٌ من الناس صهالاً وليس واحد من الخيل ناطقاً وليس شيء من النطق في هذا الفرس. والنفي الجزئي، وهو نفيك الصفة عن بعض النوع لا عن كله، تنطق به بلفظ جزئي وبلفظ كلي لأنك تقول [ليس] بعض الناس كاتباً [. . .][٣] ومعنى هذين اللفظين واحد لا اختلاف فيه، أحدهما ظاهره العموم والثاني ظاهره الخصوص[٤].

---

(١) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

(٢) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

(٣) ما بين [ ] غير واضح بالأصل.

(٤) اختلف العلماء في أن يكون للعموم صيغة تخصه وهل هي حقيقة فيه مجاز في الخصوص أم لا.
المذهب الأول: أن للعموم صيغة تخصه وهي حقيقة فيه مجاز في الخصوص: لأن كونها للعموم =

والإيجاب الكلي وهو إثباتك الصفة لجميع النوع لا يكون إلا بلفظ كلي إما بسور كما قدمنا، وإما مهمل يقصد به العموم كقولك: كل إنسان حي، أو كقولك: جميع الناس أحياء، أو تقول: الإنسان حي، وأنت لا تريد شخصاً واحداً بعينه، أو تقول: الناس أحياء وأنت لا تريد بعضاً منهم.

والإيجاب الجزئي وهو إثباتك الصفة لبعض النوع لا يكون أصلاً إلا بلفظ جزئي كقولك: بعض النّاس كاتب، فافهم هذه الرتبة وتثبت فيها[1].

وقد قال بعض المتقدمين أن القائل إذا أتى بقضية مهملة فقال: الإنسان كاتب، إنَّ الأسبق إلى النفس أن مراده بذلك بعض النوع لا كله. وأما نحن فنقول: إن هذا القول غير صحيح وإن هذه المهملات يعني الألفاظ التي تأتي في اللغة، مرة للنوع كله، ومرة للشخص الواحد، ومرة لجماعة من النوع، فإنها إن لم يبيِّنِ المتكلم بها أنه أراد شخصاً واحداً من النوع، أو بعض النوع دون بعض، أو لم يقم على ذلك برهان ضروري، أو مقبول، أو متفق عليه من الخصمين، فلا يجوز أن يحمل على عموم

= أحوط من كونها للخصوص.

وهذا مذهب الأئمة الأربعة والظاهرية وعامة المتكلمين، ويسمى مذهب أرباب العموم.

المذهب الثاني: أن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص مجاز في العموم، ويُسمى مذهب أرباب الخصوص ويحكى عن محمد بن شجاع الثلجي من الحنفية، وعن بعض المعتزلة.

المذهب الثالث: أن هذه الصيغ مشتركة بين العموم والخصوص، وهذا قول أبي بكر الباقلاني، والأشعري في قول.

المذهب الرابع: أنه لا صيغة للعموم، أي يجب التوقف في الصيغ فلا تحمل على الخصوص أو العموم إلا أن يدل الدليل على أحدهما فيحمل عليه.

وهذا رأي الأشعري واختاره الآمدي، ونقله عن القاضي الباقلاني، ويسمى مذهب الواقفية.

المذهب الخامس: أن صيغة حقيقة العموم في الأوامر والنواهي، ويتوقف في الأخبار، قال البعلي: «والوقف إما على معنى لا ندري، وإما نعلم أنه وضع ولا ندري أحقيقة أم مجاز» ولم يُنسب هذا القول لأحدٍ بعينه.

وانظر هذه المذاهب وأدلتها في: الأحكام للآمدي (٢/ ٢٠٠)، البحر المحيط للزركشي (٣/ ١٧)، الإحكام لابن حزم (٣/ ٣٣٨)، شرح العضد على ابن الحاجب (٢/ ١٠٢)، المستصفى للغزالي (٢/ ٣٥)، اللمع للشيرازي (ص ٩٠)، المسودة لابن تيمية (ص ٩٠)، الرسالة للشافعي (ص ٥٣).

(١) انظر: ألفاظ الشمول والعموم للمرزوقي (ص ٢٧) وما بعدها.

النوع كله لأن الألفاظ إنما وضعت للافهام لا للتلبيس. وكل لفظة فمعبرة عن معانيها ومقتَضِيَةٌ لكل ما يفهم منها، ولا يجوز أن يكلفَ المخاطبُ فَهْمَ بعضٍ ما يقتضيه اللفظ دون بعض، إذ ليس [ذلك][١] في قوة الطبيعة البتة، بل هذا من الممتنع الذي لا سبيل إليه ومن باب التكهن، إلا باتفاق منهما أو ببيان زائد، وإلا فهي سفسطة وشغب وتطويل بما لا يفيد ولا يحقق معنى.

وسمَّى بعض المتقدمين قول القائل: كل إنسان حي، وقولَ المخالف: ليس كل إنسان حياً، «ضداً»، وسمى قول القائل: كل إنسان حي وقول الآخر لا بعض الناس حي، «نقيضاً» وذكر أن النقيض أشد مباينة من الضد، واحتج بأن قال بأن القضيتين الأوليين اللتين سميناهما ضداً كلتاهما كلية، الواحدة موجبة والأخرى نافية، والقضيتان الأخريان اللتان سميناهما نقيضاً، الواحدة كلية والثانية جزئية، والواحدة موجبة والثانية نافية، وإنما اختلفت الأوليان في جهة واحدة وهي الكيفية فقط أي في الإيجاب والنفي، وهما متفقتان في الكمية أي أن كلتيهما كلية، واختلفت الأخريان في جهتين: إحداهما الكيفية، أي الإيجاب والنفي كاختلاف قضية الضد، والثانية الكمية وهي أن الواحدة كلية والثانية جزئية. قال: فما اختلف من جهتين أشد تبايناً مما اختلف من جهة واحدة. ونحن نقول: إن هذا خطأ وإن هذا القائل إنما راعى ظاهر اللفظ دون حقيقة المعنى، وإن قضاء هذا القائل وإن كان صادقاً في عدد وجوه الاختلاف، فهو قضاء كاذب في شدة الاختلاف، ولو كان قال: فكان أشد [أو][٢] أكثر لكان حقاً. بل نقول: إن التي تسمى ضداً فنحن نسميها «نفياً عاماً» أو إن شئت: «نقيضاً عاماً» [وهي][٣] أشد تبايناً من الأخرى التي نسميها «نقيضاً خاصاً» أو إن شئت «نفياً خاصاً» لأن قائل الأول نفى جميع ما أوجبه الآخر وكذبه في كل ما حكى ولم يَدعْ معنى من معاني قضيته إلا وخالفه فيها وباينه في جميعها. وأما الثانية فإن قائلها إنما نفى بعض ما أوجب الآخر وأمسك عن سائر القضية فلم ينفها ولا أوجبها ولا خالفه فيها ولا وافقه وإنما باينه في بعض قضيته لا في كلها والمباين في الجميع أشد خلافاً من المباين في البعض.

---

(١) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

(٢) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

(٣) ما بين [ ] زيادة لازمة للسياق.

وإذا أتاك خصمك بمقدمة مهملة فقرِّرْ معه معناها هل العموم أراد أو الخصوص، أي على الكل يحملها أو على بعض ما يقتضيه اللفظ الذي تكلم به، وتحفظْ من إهمال هذا الباب، وإذا قضيت قضية فنفاها خصمك فتأملْ فإن كان ما أوجبت ونفى هو من ذوات الوسائط فحقِّقْ عليه في أن يبين ما أراد كقولك: زيد أبيض، فيقول هو: ليس زيد بأبيض، فإنه لا يلزمه بهذا القول أن يكون زيد أسود، ولعله أراد أنه أحمر أو أصفر. ومثال هذا في الشرائع أن تقول: أمر كذا حرام فيقول خصمك ليس بحرام أو تقول أمر كذا واجب، فيقول خصمك: ليس بواجب، فإنه في قوله ليس بحرام ليس يلزمه أنه واجب ولا في قوله إنه ليس واجباً إنه حرام، بل لعله أراد أنه مباح فقط. وأما غير ذوات الوسائط فلا تتالي عن هذا لأنك إن قلت: زيد حي فقال خصمك: هو غير حي فقد أوجب أنه ميت ضرورة، ولا واسطة ها هنا، وقد لزمه الموت بقوله فانظر أنه قد يكون معنى النفي بلفظ الإيجاب إلا أن ذلك ليس شرطاً عاماً تثق النفس به بل هو في مكان دون مكان لأنك تقول: فلان ميت فيقول خصمك: فلان يكتب أو فلان حيّ فهذا معنى صحيح في نفي الموت ولكن لا تثق بهذا؛ فإنك إذا قلت: فلان متكىء فيقول خصمك: فلان جالس فقد تكونان معاً كاذبين بأن يكون المخبر عنه قائماً، وحقيقة النفي هو ما صدق أحدهما وكذب الآخر، فإن أردت حقيقة النفي ورفع الاشكال فلا بدّ من أحد حروف النفي التي قدمنا ذكرها فتأمن من الغلط، ولهذا قال المتقدمون: إن لكل موجبة سالبة واحدة، ولكل سالبة موجبة واحدة، أي أن ذلك لا يكون إلا بإدخال حرف النفي فقط.

٦ ـ باب أقسام القضايا الصدق والكذب:

وإذ قد ذكرنا أن عناصر الأخبار ثلاثة أي انقسامها ثلاثة وهي: واجبٌ أو ممكن أو ممتنع فلنذكر إن شاء الله عزّ وجلّ بتوفيقه لنا وجوه أقسام القضايا الموجبات والنوافي للصدق والكذب في هذه الأقسام الثلاثة فنقول، وبالله تعالى نستعين:

إن النفي العام والإيجاب العام ينقسمان إلى الصدق والكذب ضرورة في عنصر الوجوب، والموجبة صادقة حق، والنافية أبداً كاذبة باطل، مثل قولك: كل إنسان حي، فهذا حق ونفيه كذب، إذا قلت: ولا واحد من الناس حي فهذا أمر لا يخونك أبداً، فاضبطه. وكذلك أيضاً في عنصر الإمكان. فإن قولك: كل إنسان كاتب، إذا عنيت بالقوة، وأما إذا عنيت بالفعل فالقضيتان العامتان الموجبة والنافية كاذبتان فيه أبداً، كقولك: كل إنسان كاتب أي محسن للكتابة أو قولك ولا واحد من الناس

كاتب، فكلتاهما كذب. وأما في عنصر الامتناع فالنافية أبداً صادقة، والموجبة أبداً كاذبة، كقولك: كل إنسان نهاق فهذا كذب، وإذا قلت ليس أحد من الناس نهاقاً فهذا صدق.

ثم لنتكلم على النفي الخاص والإيجاب الخاص إن شاء الله تعالى، فنقول وبالله نتأيد بأن قضيتي النفي الخاص والإيجاب الخاص في عنصر الوجوب يقتسمان الصدق والكذب ضرورة لأنك تقول: بعض الناس حي فذلك حق ونفيه لا بعض الناس حي كذب. وأما في عنصر الامتناع فإنهما أيضاً يقتسمان الصدق والكذب في أن قولك بعض الناس حجر كذب ونفيه بعض الناس لا حجر صدق فتصدق النافية أبداً في هذا، القسم وتكذب الموجبة فيه. وأما في عنصر الإمكان فكلاهما صادقة ضرورة وذلك قولك: بعض الناس كاتب ـ تريد بالفعل ـ حق، ونفيه بعض الناس لا كاتب ـ تريد بالفعل ـ حق.

ثم لنتكلم على الإيجاب العام والنفي الخاص، فنقول وبالله تعالى نتأيد: إن قضيتي الإيجاب العام والنفي الخاص في عنصر الإيجاب يقتسمان الصدق والكذب ضرورة، فإن قولك: كل الناس حي صدق، ونفيه: لا كل الناس حي ولا بعض الناس حي كذب، فتصدق الموجبة أبداً وتكذب النافية. وأما في عنصر الإمكان فإنهما أيضاً يقتسمان الصدق والكذب، فإن قولك كل الناس كاتب، تريد بالفعل، كذب، ونفيه لا كل الناس كاتب أو لا بعض الناس كاتب، تريد بالفعل، صدق، فتكذب الموجبة وتصدق النافية. وأما في عنصر الامتناع فإنهما أيضاً يقتسمان الصدق والكذب ضرورة، كقولك: كل إنسان نهاق كذب، ونفيه لا كل الناس نهاق أو لا بعض الناس نهاق صدق فتكذب الموجبة وتصدق النافية.

ثم لنتكلم على الإيجاب الخاص والنفي العام، فنقول، وبالله تعالى نتأيد: إن قضيتي الإيجاب الخاص والنفي العام في عنصر الوجوب يقتسمان الصدق والكذب ضرورة. فإن قولك بعض الناس حي حق، ونفيه: ليس واحد من الناس حياً كذب، فتصدق الموجبة وتكذب النافية. وأما في عنصر الإمكان فكذلك أيضاً، لأن قولك: بعض الناس كاتب حق، ونفيه لا واحد من الناس كاتب كذب، فتصدق الموجبة وتكذب النافية. وأما في عنصر الامتناع فكذلك أيضاً، لأن قولك: بعض الناس حجر كذب، ونفيه لا واحد من الناس حجر صدق، فتصدق النافية وتكذب الموجبة، فتدبر هذه القسمة فإنك ترى رتبة حسنة لا تخونك أبداً فاضبط:

إننا عنينا بقولنا ـ فيما تقدم لنا ـ «عام» أنه الذي تسميه الأوائل «كلياً» والذي قلنا فيه «خاص» فهو الذي تسميه الأوائل «جزئياً».

واعلم أن العموم في النفي والإيجاب في عنصر الإمكان صادقان أبداً.

واعلم أن الموجبة العامة في عنصر الوجوب صادقة أبداً!.

واعلم أن النافية العامة في عنصر الوجوب كاذبة أبداً.

واعلم أن الموجبة الخاصة في عنصر الوجوب صادقة أبداً.

واعلم أن النافية الخاصة في عنصر الوجوب كاذبة أبداً.

واعلم أن الموجبة العامة في عنصر الإمكان كاذبة أبداً.

واعلم أن النافية العامة في عنصر الإمكان كاذبة أبداً.

واعلم أن الموجبة الخاصة في عنصر الإمكان صادقة أبداً.

واعلم أن الموجبة العامة في عنصر الامتناع كاذبة أبداً.

واعلم أن النافية العامة في عنصر الامتناع صادقة أبداً.

واعلم أن الموجبة الخاصة في عنصر الامتناع كاذبة أبداً.

واعلم أن النافية الخاصة في عنصر الامتناع صادقة أبداً.

واندرج لنا فيما ذكرنا آنفاً أمر غلط فيه جماعة من الناس فعظم فيه خطأهم وفحش جداً. وذلك أنهم قدروا أن القائل: ليس بعض الناس نهاقاً، أنه قد أوجب لسائرهم النهيق، فظنوها قضية كاذبة، وهذا كذب منهم وظن فاسد رديء باطل ينتج لهم نتائج عظيمة الفحش، لأنه لم يخبر عن سائرهم بخبر أصلاً بأنهم ينهقون، ولا بأنهم لا ينقهون، ولا ندري لو أخبر لكان يخبر بكذب أو بصدق حتى يخبر، فندري حينئذٍ صفة خبره، لكنه الآن قد صدق في نفيه النهيق عن بعضهم صدقاً صحيحاً متيقناً، وسكت عن سائرهم، وليس يلزم من أخبر عن بعض النوع بخبر يعمه ويعم سائر نوعه أن يخبر ولا بدّ عن سائر النوع إلا إن شاء أن يخبر، والسكوت ليس كلاماً؛ ومن سكت لم يتكلم؛ ولا تقض على أحد بسكوته أنه قضى قضاءً لا يعلم إلا بالكلام إلا حيث أمضت الشريعة القضاة به فيما صار خارجاً بالأمر عن المعهود المعلوم فقط، وليس ذلك إلا في موضعين فقط لا ثالث لهما، أحدهما إقرار الرسول عليه الصلاة والسلام على ما رأى. والثاني صمات البكر، ومن تكلم فلم يسكت، ألا ترى أن من قال نفس زيد حية ناطقة ميتة فهو صادق، فلو كان رأي هذا الظان الذي أبطلنا غلطه حقاً لكان القائل نفس زيد حية ناطقة ميتة كاذباً، لأنه على حكم هؤلاء

الجهال كان يكون موجباً لسائر أنفس الناس على ما أخبر به عن نفس زيد، وهذا ما لا يظنه ذو عقل؛ ولو كان هذا لكانت القضايا المخصوصة كلها كواذب، أي أن كل خبر عن شخص بعينه كان يكون كاذباً، إذ ينطوي فيه عندهم أن سائر نوعه بخلاف ذلك، فلما كان هذا مكابرة للحس صح ما قلنا أولاً من أن المخبر بأن بعض الناس ليس حماراً صادق، ولم يكن النفي لما هو منفي أولى بالصدق فيه من الإيجاب لما هو موجب ولم يلزمه أن يظن به أنه أوجب الحمارية لسائر من سكت عنه من باقي النوع، لكن سائر النوع موقوف على ما هو عليه أي له من الحكم ما قد وجب بعد له بغير هذه القضية التي قضيت على بعضه، وهذا الذي غلط فيه كثير ممن تكلم في علم الشريعة وسموه «بدليل الخطاب» وقضوا به القضايا الفاسدة؛ وكذلك من أخبر بممكن فقال: بعض الناس كاتب أو ليس زيد كاتباً فليس فيه أن سائر الناس لا كتاب ولا أن من عدا زيداً كاتب، ولا يوجب قوله ما ذكرنا شيئاً مما سكت عنه أصلاً، وإنما يؤخذ حكم سائرهم من دلائل أخر وقضايا غير هذه، ولو كان ما ظنه هؤلاء المغفلون لوجب ضرورة أن قول القائل: زيد كاتب كذب، إذ ذلك يوجب على حكم هؤلاء أن جميع الناس حاشاه كتاب. فلما كان كلا الأمرين باطلاً بطل الحكم لجميع ما ذكروه، ولما صدق القائل: ليس زيد كاتباً، والقائل: عمرو كاتب، والقائل: خالد حي والقائل: ليس عبد الله حجراً، ولم يوجب كل ذلك حكماً على غير من ذكر لا بموافقة ولا بمخالفة، صح ما قلنا من أن القضية إنما تعطيك مفهومها خاصة وأن ما عداها موقوف على دليله، وبطل قول من قال: إن ما عداها خارج عن حكمها، وبطل أيضاً قول من قال: إن ما عداها داخل في حكمها، وبالله تعالى التوفيق.

ولا يظن ظان أن هذا نقض لما قلنا في كتبنا في أحكام الدين أن الحكم الذي حكم به الواحد الأول تعالى على لسان الذي ابتعثه رسولاً إلينا في شخص من نوع أنه لازم لجميع النوع إلا أن يبين أنه خصّ به ذلك الشخص، وقلنا أيضاً أنه غير لازم لغير ذلك النوع أيضاً أصلاً إلا ببيان وارد بأنه فيما سواه من الأنواع، فمن ظن في كلامنا هذا الظن فقد غاب عن فهم قولنا وبيان ذلك أن عدد الأشخاص غير متناه عندنا، على ما قدمنا في أول هذا الديوان، فلا سبيل إلى عموم كل شخص منها بخطاب بخطه إذ هم حادثون جيلاً بعد جيل، والرسول عليه السلام مبتعث ليحكم في كل شخص وعلى كل شخص يحدث أبداً إلى انقضاء عالم الاختبار، فإذا حكم ﷺ، في شخص بحكم ولم يعلمنا أنه خص به ولا انفرد به ذلك الشخص بكلام يخصه به كان كحكمه على البعض الذي في عصره وكان ذلك جارياً بالمقدمات المقبولة على كل حادث من

الأشخاص أبداً. ويكفي من بطلان هذا الاعتراض أنه لا شيء من كلامه، عليه السلام، أتى مفرداً إلا وقد جاء معه بيان واضح عام لمن سوى ذلك الشخص ولما سواه أبداً. وليس هذا مكان الكلام في ذلك، وإنما نبهنا عليه لئلا يتحير فيه من صدم به ممن يقول بقولنا، وبالله تعالى التوفيق.

واعلم أن قولك: كل الناس حي وقول الذي يناظرك: بعض الناس حي ليس خلافاً لقولك؛ وكذلك لو قال: زيد حي، لكن هذا تتالٍ في الإيجاب لأنه تلاك فصّوب بعض قولك ولم يخالفك في سائره ولا وافقك لكنه أمسك عنه؛ وكذلك إذا قلت: كل الناس لا حجر، فقال هو: بعض الناس لا حجر، فلم يخالفك لكنه تتالٍ في النفي أي تتابع. وإنما يكون خلافاً إذا قلت: كل الناس أحياء، وقال هو ولا واحد من الناس حي، وقال: ليس بعض الناس حياً فهذا خلاف أحدهما نفي عام والثاني نفي خاص.

وأما القضايا المخصوصة وهي التي يخبر بها عن شخص واحد فإنها تقتسم الصدق والكذب أبداً في الواجب والممكن والممتنع؛ أما في الواجب فتصدق الموجبة أبداً وتكذب النافية، كقولك، زيد حي لا حي. وأما في الممتنع فتكذب الموجبة أبداً وتصدق النافية كقولك: زيد حجر لا حجر. وأما في الممكن فكيف ما وافق حقيقة الخبر في صفة ذلك الشخص المخبر عنه مثل قولك: زيد طبيب زيد ليس بطبيب، فإن التي توافق صفته تصدق، إما الموجبة وإما النافية والتي تخالف صفته تكذب، إما الموجبة وإما النافية.

٧ ـ باب ذكر موضع حروف النفي:

واعلم أنه واجب أن تراعي إذا أردت أن تنفي صفة ما أين تضع حرف النفي، فأصل الحكم فيه إذا أردت البيان ورفع الاشكال أن تضع حرف النفي قبل الخبر لا قبل المخبر عنه، فيقول خصمك: زيد حي فتقول: زيد لا حي.

واعلم أن الأوائل إذا وضعوا حرف النفي قبل الموضوع الذي هو المخبر عنه، كان معه خبراً أو لم يكن معه خبر، فحينئذٍ يسمونه «غير محصل» [و][1] إذا وضعوه قبل الموضوع، ووضعوه ثانية أيضاً قبل المحمول الذي هو الخبر سموه «غير محصل ومتغيراً» ولو وضعوه قبل المحمول فقط سمي «متغيراً» فقط. وذكروا أنه قد يقع في

---

(١) ما بين [ ] زيادة لازمة للسياق.

المهمل الذي لا سور عليه، وفي المخصوص وهو الاخبار عن شخص واحد وفي ذوات الأسوار. وإذا وضعوه قبل المحمول في القضية ذات السور سموه: «مسلوباً»، وإذا وضعوه قبل السور سموه «نقيضاً»، وإذا وضعوه في كل موضع من هذه المواضع جمعوا له الأسماء الثلاثة المذكورة.

وكل قضية لم يكن حرف النفي قبل موضوعها الذي هو المخبر عنه فهي تسمى «بسيطة» نافية كانت أو موجبة ذات سور كانت أو غير ذات سور، وأنت إذا قلت: لا إنسان حجر فإنك لم تحصل شيئاً تخبر عنه. وتأمل عظيم الغلط الواقع في تسويتك وضع حرف النفي قبل السور ووضعه قبل المحمول فإنك إذا قلت: لا كل إنسان كاتب صدقت، وكنت إنما نفيت بذلك الكتابة عن بعض الناس على الحقيقة، لا عن كلهم ـ على ما قدمنا من أن النافية الجزئية تظهر بقول كلي وبجزئي أيضاً ـ. وتأمل ذلك في قولك: ليس كل إنسان كاتباً فإن هذا أبين في اللغة العربية وأوضح في أنه نفيٌ بجزئي وكذلك لو أضمرت اسم ليس فقلت: ليس كل إنسان كاتبٌ أي ليس الحكم كل إنسان كاتب، فهذه كلها نوافي جزئيات فاضبط ذلك جداً. وأنت إذا قلت: كل إنسان لا كاتب فإنك نفيت الكتابة عن الجميع واحداً واحداً فتحفظ من مثل هذا، فأيسر ما في ذلك أن يكون خبرك كذباً وإن كنت لم تقصده فتضل بذلك من حسن ظنه بك، وهذه خطة خسف لا يرضى بها فاضل.

واعلم أنك إنما تنفي ما تلصق به حرف النفي، فإن لصقته بالمحمول الذي هو الخبر عن المخبر عنه نفيت المحمول كله، وإن ألصقته بالسور فإنما تنفي بعض القضية أو جميعها على حسب صيغة لفظك في اللغة، ألا ترى أنك تقول: ممكن أن يكون زيد أميراً، فإن جعلت حرف النفي قبل ممكن فقلت لا ممكن أن يكون زيداً أميراً فهذا «نقيض» لأنك نفيت النوع وهو العنصر، يعني أنك نفيت إمكان القضية كلها، فإذا جعلت حرف النفي بعد ممكن وقبل ذكر يكون الذي هو الزمان فقلت ممكن أن لا يكون زيد أميراً فهذا «تغيير» لأن الإمكان لم تنفه بل أثبته، لكن أدخلت فيه نفيَ ما أدخل خصمك فيه الإمكانَ، وتغيرت المقدمة عن حالها، وهي: كون زيد أميراً؛ فإن جعلت حرف النفي بعد العنصر والزمان أي بعد لفظ الجواز وهو الإمكان وبعد لفظ الكون وقبل الموضوع الذي هو المخبر عنه فقلت: ممكن أن يكون غير زيد أميراً فلم تنف عن زيد شيئاً وهذا الذي يسمى «غير محصل»، ويسمى أيضاً «متغيراً»، إذ كانت [غير][1] بمعنى ليس لم تنف عن شخص بعينه شيئاً ولا

(١) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

نفيت أيضاً ما أوجب خصمك ولا أوجبت أيضاً لشخص بعينه شيئاً لكن أخبرت عن غير زيد، وغير زيد لا يتحصل من هو ولا ما هو، وأبقيت الإمكان والكون بحسبهما مثبتين لا منفيين. وكذلك المقدمة التي أثبت خصمك لم تنفها أنت ولا أثبتها أيضاً بل سكت عنها جملة فلم تناقضه ولا خالفته. وإن جعلت حرف النفي بعد النوع وبعد الزمان وبعد الموضوع وبعد المحمول فقلت: ممكن أن يكون زيد لا أميراً فهذا سلب، ويسمى أيضاً «انتقالاً»، لأنك أثبت النوع الذي هو الإمكان والزمان الذي هو الكون والموضوع الذي هو المخبر عنه ونفيت عنه الحمل الذي أثبت خصمك فقط، فهذه قضية نافية. وهكذا القول في القضايا المهملة وفي القضايا المحمولة ولا فرق في نفي ما تنفي وإيجاب ما توجب. فافهم اختلاف هذه الرتب فمنفعتها في إيراد الحقائق وتثقيف المعاني ورفع الاشكال منفعة [كبيرة][1] جداً وبالله تعالى التوفيق.

واعلم أنك إذا أوجبت المخبر عنه بلفظ «ذي» شيئاً ما، مثل قولك: ذو مال أو ذو صفة كذا، فإنك إذا أردت نفي ذلك عنه لم يكن لك بد من إبقاء لفظة ذي في نفيك ذلك عن من أوجبته له فتقول: ليس ذا مال.

٨ ـ بقية الكلام في أقسام القضايا الصدق والكذب:

واعلم أن من القضايا ما تصدق مفردة وتصدق مجموعة ومنها ما تصدق مفردة وتكذب مجموعة ومنها ما تكذب مفردة وتصدق مجموعة ومنها ما تكذب مفردة وتكذب مجموعة. فالتي تصدق مفردة ومجموعة مثل قولك الإنسان حي الإنسان ناطق، الإنسان ميت، الإنسان ضحاك، فكل ذلك حق صدق، فإن قلت: الإنسان حي ناطق ميت ضحاك، فكل ذلك حق صدق؛ وأما التي تصدق مفردة وتكذب مجموعة فكعبد مجتهد لنفسه لا لسيده، فقولك فيه: إنه عبد حق، وقولك فيه: مجتهد حق، فإن قلت: هذا عبد مجتهد كذبت حتى تبين وجه اجتهاده؛ وإنما هذا لفظ في الصفتين المحمولتين إذا كانتا مضافتين إلى شيئين مختلفين فألبست بإسقاط ما هي مضافة إليه وأوهمت أن كلا الصفتين مضافة إلى شيء واحد. وأما التي تصدق مجموعة وتكذب مفترقة فكرجل قوي النفس ضعيف الجسم، فإنك إن قلت: فلان ضعيف كذبت، وإن قلت فلان قوي كذبت. حتى تجمع فتقول: فلان قوي النفس، ضعيف الجسم، وإنما هذا فيما لا تقال فيه الصفة على الإطلاق لكن بإضافة. وأما التي تكذب مجموعة

(١) ما بين [ ] زيادة لازمة لتمام السياق.

ومفردة فكقولك: الإنسان صهال، الإنسان نهاق، الإنسان شجاع فهذا كذب؛ فإن جمعته فقلت الإنسان صهال نهاق شجاع، فهو كذب أيضاً. فاضبط جميع هذا إن أردت تحقيق المعارف وتصحيح القضايا وبالله تعالى التوفيق.

٩ ـ باب الكلام في الملائمات:

هذه لفظة عبّر بها الأوائل عن قضايا مختلفة الألفاظ متفقة المعاني وإن كان ظاهر لفظ بعضها وحقيقة معناها النفي، وظاهر بعضها وحقيقة الإيجاب، وهي مع ذلك متفقة المعاني اتفاقاً صحيحاً لا اختلاف بينها. فاعلم أنه قد ترد أخبار وقضايا بألفاظ شتى ومعناها واحد، فيظن الجاهل أنها مختلفة المعاني بسبب ما يرى من اختلاف ألفاظها فيغلط كثيراً، وهذا مما ينبغي لطلاب الحقائق أن يضبطوه ويقفوا على مراتبه ولا يمرون عنها معرضين، مثل ذلك من أمثال الشريعة قولك: وطء الرجل كل ما عدا الزوجة المباحة له أو أمته المباح له حرام، وقولك: ليس شيء مما عدا زوجة الرجل المباحة له أو أمته المباحة له حلالاً معنيان متفقان متطابقان، والألفاظ مختلفة، ظاهر إحدى القضيتين إباحة، وظاهر الأخرى تحريم. وكذلك إذا قلت: كل ما ليس لحم خنزير حلالاً، وقولك: بعض ما ليس لحم خنزير ليس حلالاً، فهذان لفظان مختلفان ومعينان متفقان، وهكذا ينبغي أن تتأمل الألفاظ الواردات وتتأمل معانيها لئلا تتجاذب أنت وخصمك فنون الاختلاف والتشاجر وأنتما متفقان غير مختلفين.

واعلم أن قولك إذا قلت ممكن أن يكون، وقلت ممكن أن لا يكون، وقلت غير ممتنع أن يكون، وغير ممتنع أن لا يكون، وقلت غير واجب أن لا يكون، فكلها متلائمات أي متفقات المعاني.

واعلم أن قولك واجب أن لا يكون، ممتنع أن يكون، غير ممكن أن يكون متفقات المعاني. واعلم أن قولك غير واجب أن يكون، غير واجب أن لا يكون متفقان.

واعلم أن قولك غير ممتنع أن يكون وقولك غير ممتنع أن لا يكون متفقان.

واعلم أن قولك ممكن أن لا يكون وممكن أن لا يكون متفقان.

واعلم أن هذه الستة كلها متفقة.

واعلم أن قولك ممكن أن يكون ليس نفيه ممكن أن لا يكون، لكن نفيه أن تقول: لا ممكن أن يكون، ونقيض قولك واجب أن يكون قولك لا واجب أن يكون،

وضده واجب أن لا يكون، ونقيض ممتنع أن يكون لا ممتنع أن يكون، وضده ممتنع أن لا يكون. وهذا الذي سميناه نحن فيما خلا نفياً عاماً ونفياً خاصاً.

واعلم أن قولك كل مؤلف لا أزلي، وقولك ليس واحد من المؤلفات أزلياً متفقان، وقولك ليس كل مرضعة حراماً وقولك بعض المرضعات حلال متفقان، وقولك بعض المؤلفات غير مركب، وقولك ليس كل مؤلف مركباً متفقان.

واعلم أن قولك ليس واحد من المؤلفات غير محدث وقولك كل مؤلف محدث متفقان وهما يدخل في هذا النوع كل عدد استثني منه عدد كقولك مائة غير واحد ملائم لقولك تسعة وتسعين، وقولك مائة غير تسعة وتسعين ملائم لقولك واحد. وكذلك كل عدد أضفت إليه عدداً آخر يلائم العدد المساوي كقولك ثلاثة وسبعة فذلك ملائم لقولك عشرة فاعلمه. والجامع لهذا الباب هو أنك إذا أثبت معنى بلفظ إيجاب لشيء ما ثم نفيت عن ذلك الشيء نفي الصفة التي أوجبت له، فقد أوجبت له تلك الصفة. وكل كلام أعطي معنى كإعطاء كلام آخر فالكلامان مختلفان والمعنى واحد، فاحفظ هذا، واضبطه. وأنت إذا سلبت شيئاً ما معنى ما أي نفيته عنه بلفظ النفي ثم أوجبت لذلك الشيء نفي ذلك المعنى الذي نفيته عنه في القضية الأخرى، فاللفظان مختلفان والمعنى واحد. مثل ذلك أن تقول: زيد صالح، فإذا سلبت الصلاح فقلت زيد غير صالح، فإذا نفيت النفي فقلت زيد ليس غير صالح فقد أوجبت له الصلاح، فاحفظ هذا تسترح من شغب كثير وتخليط كثير ولا تعد هذه الرتبة إن شاء الله.

واعلم أن الكلي من الأخبار التي تسمى قضايا ومقدمات يقتضي الجزئيّ منها، أي أن الجزئي بعض الكلي إذا كان كلاهما موجباً أو كلاهما نافياً، وهو معنى من معاني التتالي الذي ذكرنا قبل. ألا ترى أنك تقول: كل حساس حي، فهذه قضية كلية، ثم يقول خصمك أو أنت: كل إنسان حي، فليست هذه الجزئية معارضة لتلك الكلية أصلاً ولا منافية لها بل هي بعضها وداخلة تحتها، ومثل هذا في الشريعة قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ثم قال رسول الله ﷺ: «القطع في ربع دينار»[1]. فهذه الجزئية بعض تلك الكلية وتفسير لجزء من أجزائها وليست دافعة لها ولا لشيء منها

---

(١) رواه البخاري في صحيحه (١٢/ ٩٩)، (٦٧٨٩)، (٦٧٩٠)، (٦٧٩١)، ومسلم (١١/ ٢٥٩، ٢٦١)، (١٦٨٤) من حديث عائشة مرفوعاً، وفي البخاري (١٢/ ٩٩)، (٦٧٩٢)، (٦٧٩٣)، (٦٧٩٤) ومسلم (١١/ ٢٦٠)، (١٦٨٤)، بنحوه.

أصلاً، ولا مانعة من القطع في أقل من ربع دينار إلا بإدخال حرف النفي فينتفي حينئذٍ ما نفاه اللفظ الجزئي ويكون ذلك كقول القائل: الحساس ناطق ثم يقول: بعد ذلك لا ناطق إلا الإنسان والملك والجني، فتكون هذه الجزئية مبينة لمراد القائل: الحساس ناطق أي أنه أراد بعض الحساس لا كلهم، وليس ذلك كذباً لأن الحساس يقع على الإنسان أي يوصف به كما يقع على كل حي. وهذا القول في الكليات من النوافي والجزئيات منها ولا فرق وبالله تعالى التوفيق: فقد أتينا على كل حال ما بطالب الحقائق والإشراف على صحيح معاني الكلام إليه فاقة وضرورة من أحكام الأخبار هي الأسماء المركبة، وبقيت أشياء تقع، إن شاء الله عزّ وجلّ، في الكتاب الذي يتلو هذا، وهو كتاب صناعة البرهان. ولم أترك إلا أشخاص تقاسيم من موجبات وسوالب، من الوسائط والمتغيرات والمحصورة والمهملة ومن المخصوصة ومن الإثنينية والثلاثية والرباعية لا يحتاج إليها، وإنما هي تمرن وتمهر لمن تحقق بهذا العلم تحققاً يريد ضبط جميع وجوهه، وإنما هذه المسائل التي تركنا كالنوازل الموضوعة في الفقه كقول القائل: رجل مات وترك عشرين جدة متحاديات وعشرين من عمات البنين وبني البنين بعضهم أسفل من بعض في درج مختلفة، فمثل هذا لا نحتاج إليه لأنه لا يمر في الزمان ولكنه تمهر وتفتيق للذهن، وكنحو المسائل الطوال التي أدخلها أبو العباس المبرد في صدر كتابه «المقتضب» في النحو فإنها لا ترد على أحد أبداً لا في كتاب ولا في كلام، وكنحو كلام كثير من وحشي اللغة كالعفنجج والعجالط والقذعمل، ولسنا نذم من طلب هذا كله بل نصوب رأيه، لكنا نقول: ينبغي لطالب كل علم أن يبدأ بأصوله التي هي جوامع له ومقدمات، ثم بما لا بدَّ منه من تفسير تلك الجمل، فإذا تمهر في ذلك وأراد الإيغال والإغراق فليفعل، فإنه من تدرب بالوعر زاد ذلك في خفة تناوله السهل، فقد بلغنا عن بعض الأنجاد أنه كان إذا أراد حرباً أدمن لباس درعين قبل ذلك بمدة، فإذا حارب خلع إحداهما لتخف عليه الواحدة، والنفس هكذا، وبالله التوفيق وله الأمر من قبل ومن بعد.

تمّ كتاب باري أرمينياس والحمد لله على ذلك كثيراً كما هو أهله وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آل محمد وسلم تسليماً كثيراً مؤبداً.

٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦
كتـابُ البُرهَـان

١ ـ [نظرة عامة في القضايا وانعكاسها]:

قال أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم رضي الله عنه: هذا الجزء من ديواننا هذا جمعنا فيه ما في الكتاب الثالث من كتب أرسطاطاليس في المنطق وهو المسمى باليونانية «أنولوطيقيا» وفي الكتاب الرابع من كتبه في المنطق وهو المسمى باليونانية «أفوذ قطيقا» ليناسب معنى الكتابين إذ الغرض فيهما البيان عن صور البرهان وشروطه على نفس ما بعد هذا إن شاء الله. وأضفنا إليه أيضاً ما ذكره في كتابه الخامس من كتبه في المنطق وهو المسمى «طوبيقا» وهو الموضوع في الجدل، وزدنا في هذا أشياء من مراتب الجدال وشروطه مما لا غنى بالمتناظرين الطالبين للحقائق عنها، إذ ما ذكر في هذا الكتاب هو من شرط قيام البرهان وتوابعه اللاحقة له، وأضفنا إليه أيضاً ما ذكره في كتابه السادس في المنطق وهو المسمى باليونانية «سوفسطيا» وهو صفة أهل الشغب المنكبين عن الحقائق إلى نصر الجهل والشعوذة، إذ لا غنى بطالب الحقائق عن معرفة أهل هذه الصفة والتأهب لهم. فلما كان كل ما ذكرنا متشبثاً بالبرهان جمعناه إليه وبلغنا الغاية في التقصي والبسط والشرح والإيجاز كما وعدنا، ولله الحمد، فنقول وبالخالق الأول نستعين:

قد مضى لنا في الكتب المتقدمة من هذا الديوان أمور يجب ضبطها وذكرها وحضورها في الفهم والحفظ والإيراد لها عند الحاجة إليها من التبيين لك من غيرك والتبين منك لغيرك، بحول الواحد الأول وقوته الموهوبة منه لنا عزّ وجلّ، ونحن الآن آخذون في ثمرة هذا الديوان وغرضه الذي إياه قصدنا بكل ما تقدم لنا في الأجزاء المتقدمة لهذا الجزء، وغرضنا بيان إقامة البرهان وكيفية تصحيح الاستدلال في جمل الاختلاف الواقع بين المختلفين في أي شيء اختلفوا فيه، فنقول، وبالواحد الأول نتأيد:

إننا قد قلنا إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها، فإن اتفق الخصمان عليها وصححاها والتزما حكمها واختلفا في فرع من فروع ذلك المعنى وجب عليهما أن يأتيا بقضية أخرى يتفقان على صحتها أيضاً، فإن كانت القضيتان المذكورتان صحيحتين في طبعهما وتركيبهما فالانقياد لهما حينئذٍ لازم لكل واحد، واعلم أن القضيتين المذكورتين إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل «القرينة». واعلم أن باجتماعهما ـ كما ذكرنا ـ يحدث أبداً عنهما قضية ثالثة صادقة أبداً لازمة ضرورة لا محيد عنها، وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين «نتيجة» والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معاً في اللغة اليونانية «السلجسموس» وتسمى الثلاثة كلها في اللغة العربية: «الجامعة»، مثال ذلك أن تقول: كل إنسان حي فهذه قضية تسمى على انفرادها: «مقدمة» ثم تقول: وكل حي جوهر، فهذه أيضاً قضية تسمى على انفرادها: «مقدمة» فإذا جمعتهما معاً فاسمها قرينة لاقترانهما وذلك إذا قلت: كل إنسان حي، وكل حي جوهر فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة وهي أن كل إنسان جوهر فهذه قضية تسمى على انفرادها نتيجة، فإذا جمعتها لثلاثتها سميت كلها جامعة، والجامعة السلجسموس.

وقد قدمنا في الجزء الذي قبل هذا ذكر القضايا وأنها بسائط ومتغيرات وقلنا إن المتغيرات في الموضوع هي غير المحصلات وهي التي تقع [فيها][1] حروف النفي قبل الشيء الموصوف وهو المخبر عنه، وهو الذي تسميه الأوائل الموضوع فاعلم أن هذه التي تسمى متغيرات لا تنتج، أي أنه لا يوثق به بأنها تنتج على كل حال إنتاجاً صحيحاً أبداً لا تخون البتة، وإن كانت قد تنتج في بعض الأحوال صدقاً فقد تنتج أيضاً كذباً. وما كان بهذه الصفة مما يصدق مرة ويكذب أخرى، فلا ينبغي أن يوثق بمقدماته ولا بنتائجها الحادثة عنها، ولا يجب أن يلتزم في أخذ البرهان، وإنما ينبغي أن يوثق بما قد تيقن أنه لا يخون أبداً. ثم قد قلنا إن البسائط وهي التي حققت مع المخبر عنه ثم أوجبت له صفة أو نفت عنه صفة، منها محصورات ومهملات؛ وبينا أن المحصور هو ما وقع قبله لفظ يبين أن المراد به العموم وهو المسمى كلياً، أو لفظ يبين أن المراد به الخصوص، وهو المسمى جزئياً؛ وذلك مثل قولك: كل الناس ناطق، بعض الناس ناطقٍ أو كاتب إن شئت، ليس أحد من الناس نهاقاً، ليس بعض [الناس][2] نهاقاً أو كاتباً إن شئت، وما أشبه ذلك.

---

(١) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

(٢) زيادة لتمام السياق.

وذكر الأوائل أن المهملات لا تنتج كما ذكرنا في المتغيرات سواء سواء وهذا في اللغة العربية لا يصح، وإنما حكى القوم عن لغتهم، لكنا نقول إن المهملة ما لم يبين الناطق بها أنه يريد بها بعض ما يعطي اسمها أو لم يمنع من العموم بها مانع ضرورة فإنها كالمحصورة الكلية ولا فرق. وسيأتي بيان هذا فيما نستأنف إن شاء الله عزّ وجلّ؛ فعلى هذا الحكم يلزم أن المهمل ينتج كإنتاج المحصور الكلي.

ثم نرجع فنقول: إن الجزئيات من المحصورات والمهمل الذي يوقن إنه جزئي لا ينتج بمعنى أنه لا ينتج إنتاجاً صحيحاً ضرورياً أبداً، وإنما قلنا هذا إذا كانت المقدمتان معاً جزئيتين، نافيتين كانتا أو موجبتين. وأما إذا كانت إحداهما كلية والأخرى جزئية فذلك ينتج على ما نبين بعد هذا، إن شاء الله تعالى.

واعلم أن القضية المخصوصة وهي التي تخص شخصاً واحداً بعينه فحكمه في كل ما قلنا حكم الجزئية ولا فرق في ذلك نحو قولك: زيد منطلق وما أشبهه.

ثم قلنا إن المحصور ينقسم قسمين: موجب وناف، واعلم أن القضايا النافيات أيضاً لا تنتج، كليتين كانتا أو جزئيتين، أي أنها لا تنتج إنتاجاً موثوقاً به في كل حال، وإنما ذلك إذا كانتا معاً نافيتين، وأما إذا كانت إحداهما نافية والأخرى موجبة فذلك ينتج، على ما نبين بعد هذا إن شاء الله تعالى.

فصح الآن أن المقدمات التي ينبغي أن يوثق بها هي المحصورات والمهمل الذي في معنى المحصور، وهي كل قرينة كانت قبلها مقدمة كلية ومقدمة موجبة، إما أن تكون إحدى المقدمتين قد جمعت الأمرين معاً: العموم والإيجاب، وإما أن تكون المقدمتان اقتسمتا الأمرين فكانت الواحدة كلية والثانية موجبة.

واعلم أنا قدمنا أن أقل القضايا قضية من كلمتين موضوع ومحمول، بمعنى مخبر عنه وخبر، فإذا أردت أن تجمع قضيتين يقوم منهما برهان، فلا بدَّ من أن يكون في كلتا القضيتين لفظة موجودة في كل واحدة منهما أي تتكرر تلك اللفظة في كل واحدة من المقدمتين. ولا بدَّ في أن يكون في كل واحدة منهما لفظة تنفرد بها ولا تتكرر في الأخرى، إذ لو اتفقتا في المخبر عنه والخبر لكانت القضيتان قضية واحدة ضرورة، كقولك: كل انسان حي، وكل حي جوهر فهاتان قضيتان قد تكرر ذكر الحي في كل واحدة منهما، وهذه اللفظة المتكررة كما ذكرنا تسميها الأوائل «الحد المشترك» من أجل اشتراك القضيتين فيه، وقد انفردت كل واحدة منهما بلفظة فانفردت الأولى بالإنسان لأنه ذكر فيها ولم يذكر في الثانية، ولو ذكر لكانت الثانية هي الأولى نفسها،

وانفردت الثانية بالجوهر ولم يذكر في الأولى ولو ذكرت لكانت واحدة، فافهم هذا واضبطه إن شاء الله عزّ وجلّ.

واعلم أن القضايا البسيطة المحصورة تنقسم قسمين: قسماً ينعكس وقسماً لا ينعكس، والانعكاس هو أن تجعل الخبر مخبراً عنه موصوفاً، وتجعل المخبر عنه خبراً موصوفاً به، من غير أن يتغير المعنى في ذلك أصلاً، بل إن كانت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس موجبة، وإن كانت نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية، وإن كانت صادقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة، وإن كانت كاذبة قبل العكس فهي بعد العكس كاذبة، إلا أنه في بعض المواضع تكون القضية كليةً قبل العكس، جزئية بعد العكس لا تختلف في العكس بغير هذا البتة، وإنما نعني بهذا العكس ما لا يستحيل أبداً فيما ذكرنا قبل.

وأما التي قد تنعكس كما ذكرنا في بعض المواضع وربما أيضاً تتبدل إذا عكست إما من صدق إلى كذب وإما من كذب إلى صدق وإما من نفي إلى إيجاب وإما من إيجاب إلى نفي، فهذه هي القسم الذي قلنا فيه أنه لا ينعكس، وليس هذا القسم مما نعني به في إقامة البرهان لأنه قد يخون وليس بمستمر الصدق أبداً. والعكس الذي ذكرنا إنما هو تبدل مواضع الألفاظ في القضية فقط.

وقد قدمنا وجوه أقسام الصفات في الموصوفين قبل وأنها ستة: فوصف الشيء بما هو واجب له ينقسم قسمين: إما أعم منه كالحياة للإنسان فإنها تعمه وتعم معه أنواعاً كثيرة سواه، وإما مساوٍ كالضحك للإنسان، فإنه لكل إنسان وليس لغير الناس أصلاً، ولا يجوز أن يكون أخص البتة. ووصف الشيء بما هو ممكن له ينقسم قسمين: إما أعم كالسواد فإنه في بعض الناس وفي أشياء من غير الناس، وإما أخص كالطب فإنه في بعض الناس دون بعض وليس لغير الناس ولا يجوز أن يكون مساوياً أصلاً، لأنه لو كان مساوياً لكان واجباً، والواجب غير الممكن. ووصف الشيء بامتناعه بما هو ممتنع فيه فيكون أعم كوصف الإنسان بأنه ليس حجراً، فإن هذا الوصف يعمه ويعم كل حيوان، وقد يمكن أن يوجد مساوياً كنفي الجمادية عن الحيوان.

ثم نرجع إلى بيان العكس فنقول وبالخالق الواحد نتأيد: إن النافية الكلية تنعكس نافية كلية فنقول: لا واحد من الناس حجر، فإذا عكسته قلت: لا واحد من الحجارة إنسان. واعلم أن كل ما انعكس كلياً فإنه ينعكس جزئياً إذ كل ما أوجبته للكل فهو

موجب لكل جزء من أجزائه التي تسمى باسمه، وكل ما نفيته عن الكل فهو منفي عن كل جزء من أجزائه التي تسمى باسمه، نريد بالأجزاء هنا أشخاص النوع التي كل شخص منها يسمى باسم النوع فإن كل آدمي يسمى في ذاته إنساناً، والنوع أيضاً كله يسمى إنساناً ولم نرد أجزاء الجسم التي لا يقع على الجزء اسم الكل كيد الإنسان ورجله؛ ألا ترى أنك لو قلت أيضاً ولا بعض الحجارة إنسان أو قلت لا بعض الناس حجر لصدقت، فهذا الذي ذكرنا عكس صحيح صادق أبداً.

والموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية فتقول كل إنسان حي، فإذا عكست قلت: وبعض الأحياء إنسان، وهذا صادق أبداً.

واعلم أن ما كان من هذا الباب والذي بعده مما قلنا فيه إنه ينعكس جزئياً فإنه لا ينعكس كلياً أصلاً لأنه ليس كل ما وجب للجزء وجب للكل. ألا ترى أنك لو قلت: وكل حي إنسان لكذبت لأن الملك حي وليس إنساناً، والفيل حي وليس إنساناً. ولا تغتر بما تجد من هذا الباب ينعكس كلياً صادقاً نحو قولك كل حي حساس وكل حساس حي، ولو قلت أيضاً وبعض الحساس حي لصدقت وهذا إنما يصدق في المساوي فقط. فإن هذا العكس أن صدق في مكان كذب في آخر كما قدمنا. وإنما يكذب ذلك إذا كان الوصف أعم من الموصوف أو أخص منه كما قدمنا؛ فأما الأعم فنحو قولك: كل إنسان حي وأما الأخص فكقولنا: كل طبيب إنسان، فإذا عكس وقلت: وبعض الناس أطباء صدقت ولو قلت: وكل الناس أطباء كذبت، فلهذا قصدنا إلى عكسها جزئية لأنها تصدق في كل ذلك أبداً على كل حال من عام أو خاص أو مساوٍ فتحفظ من هذا الباب ولا تغلط فيه، وأنت إذا سلكت الطريق التي نهجنا لك أمنت الغلط البتة ولم يكن إلى كلامك سبيل.

والموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية فتقول: إن كان بعض الناس نحويين فبعض النحويين ناس، ولا تنعكس كلية لأنك وإن كنت تصدق في بعض المواضع فإنك كنت تكذب في مواضع أخر أيضاً. وأنها تصدق في الجمل الأخص والمساوي وتكذب في الحمل الأعم، وأنت إذا عكستها جزئية صدقت أبداً على كل حال. ألا ترى أنك تقول: إذا كان بعض النحويين ناساً فكل الناس نحويون كذبت.

واعلم أن هذه القضايا كلها التي ذكرنا أنها تنعكس أي أنها تصدق إذا عكست أبداً فإنها تصدق في إيجابك الواجب، وفي كل أخبارك عن الممكن بما هو حق من صفاته وفي نفيك الممتنع.

واعلم أن النافية الجزئية لا تنعكس أي أنها ليس لها رتبة تصدق فيها أبداً لأنها وإن صدقت في نفي الممتنع إذا قلت: ليس بعض الناس حجراً فعكست فقلت: ولا بعض الحجارة إنسان فصدقت، فإنك إن نفيت الممكن حق نفيه فقلت: ليس كل إنسان طبيباً فإنك صادق، فإن عكست فقلت: ولا كل طبيب إنسان أو قلت ولا بعض الأطباء ناس كنت كاذباً، فلهذا لم نشتغل بعكس النوافي في الجزئيات لأنها في بعض المواضع تكذب في العكس. فافهم ذلك كله، فبكل طالب علم حقيقة إليه حاجة.

ونمثل ذلك بمثال شرعي فنقول: إنك تقول في النافية الكلية إذا صح أنه ليس شيء من المسكرات حلالاً فليس شيء من الحلال مسكر أو لو عكستها جزئية لصدقت أيضاً، ولكن الكلي أتم وأعم المطلوبات، فاكتفينا به إذا وجدناه واستغنينا به عن أن نذكر ما ينطوي فيه من جزئيات، إلا أن الاخبار عن الكل اخبار عن كل جزء من أجزائه. ونقول في الموجبة الكلية. إذا كان كل والد واجب البر فبعض الواجب برهم الوالد، ولو عكستها كلية لكذبت لأنه يجب بر الأم والخليفة والعالم والفاضل والجار وليس واحد من هؤلاء والداً.

وتقول في عكس الموجبة الجزئية: إذا كان بعض الكفار مباح الدم فبعض المباح دماؤهم كفار ولو عكستها كلية فقلت: وكل مباح دمه كافر لكذبت، لأن الزاني المحصن مباح دمه وليس كافراً، فافهم هذا كله وثق به فإنه لا يخونك أبداً. وبرهان صحة ما ذكرنا أولاً إذا قلنا لا واحد من الناس حجر وأنه ينعكس كلياً فنقول: ولا واحد من الحجارة إنسان أنه إن خالفنا في صحة هذا العكس مخالف قلنا إن كان عكسنا هذا ليس حقاً فنقيضه حق على ما قدمنا من أقسام قضيتي النفي والإيجاب للصدق والكذب. ونقيض قولنا لا واحد من الحجارة إنساناً، بعض الحجارة إنسان، فنضم قولنا: بعض الحجارة إنسان إلى مقدمتنا التي صححنا فنقول: لا واحد من الناس حجر وبعض الحجارة إنسان، وإذا كان بعض الحجارة إنساناً فبعض الناس حجارة، وقد قدمنا أنه ليس واحد من الناس حجراً وهذا تناقض ومحال هذا الذي ذكرناه في عنصر الوجوب وهو لزوم الوصف للموصوف.

وأما في عنصر الإمكان فلا فرق بين قضاياه في الموجبات الجزئيات وبين ما ذكرنا من قضايا عنصر الوجوب، فنقول في الحمل الأعم: إن كان بعض الناس أسود فبعض السودان ناس، ونقول في الحمل الأخص: إن كان بعض الناس طبيباً فبعض الأطباء ناس، وليس في الإمكان حمل مساوٍ لأن المساوي لازم لجميع النوع بالفعل.

وأما قضايا الإمكان الكليات فإنها في الموجبات كواذب، نقول: ممكن أن يكون كل إنسان أسود أو طبيباً، فهذا كذب، وعكس الحمل الأخص فصادق، نقول: ممكن أن يكون كل طبيب إنساناً.

وأما قضايا الإمكان النوافي فالكلية كاذبة أبداً وعكسها، نقول: إن كان ممكن أن لا يكون واحد من الناس أسود أو طبيباً فممكن أن لا يكون واحد من السودان أو الأطباء إنساناً.

وأما النافية الجزئية في عنصر الإمكان فإنها تنعكس نافية جزئية. نقول: ممكن أن لا يكون بعض الناس أسود، وعكسها: ممكن أن لا يكون بعض السودان إنساناً وهذا في الحمل الأعم، وتكذب في الحمل الأخص لأنك إذا قلت ممكن أن لا يكون بعض الناس طبيباً فتصدق، فإذا عكست وقلت: ممكن أن لا يكون بعض الأطباء إنساناً، كذبت.

وأما في عنصر الامتناع فإن الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية. نقول: ممتنع أن لا يكون بعض الناس حجراً، وممتنع أن لا يكون بعض الحجارة إنساناً، وتنعكس أيضاً موجبة كلية صادقة فنقول: ممتنع أن يكون كل واحد من الحجارة إنساناً.

وأما الموجبة الكلية فتنعكس أيضاً كلية وجزئية صادقتين أبداً، نقول: ممتنع أن يكون كل واحد من الناس حجراً، وممتنع أن يكون كل واحد من الحجارة إنساناً، وممتنع أن يكون بعض الحجارة إنساناً.

فأما النافية الكلية في عنصر الامتناع فتنعكس جزئية، فنقول: إن كان ممتنع أن لا يكون كل واحد من الناس حياً، فممتنع أن لا يكون بعض الأحياء إنساناً، وهكذا تصدق في منع نفي الضحك المساوي للنوع. وفي الحمل الأخص كالطب وما أشبهه نقول: إن كان ممتنع أن لا يكون واحد من الأطباء إنساناً فممتنع أن لا يكون بعض الناس طبيباً.

وأما النافية الجزئية في عنصر الامتناع فإنها تنعكس نافية جزئية كقولك ممتنع أن لا يكون بعض الأحياء ناساً وهذا ينعكس في الحمل المساوي والأخص أبداً.

ومنفعتنا بمعرفة عكس القضايا من وجهين. **أحدهما**: ما نستأنف من رد بعض البراهين التي فيها صعوبة إلى البيان اللائح منها وهو الذي يأتي إن شاء الله عزّ وجلّ في رد أنحاء الشكل الثاني والثالث إلى الشكل الأول مفسراً في موضعه. والوجه **الثاني**: في تصحيح المقدمات التي يريد طلاب بطلان الحقائق تقديمها ليجعلوها

أصولاً لينتجوا منها ما يشهد للصحيح من الأقوال. وإذ قد قدمنا أن القضية تكون من موضوع ومحمول أي من مخبر عنه وخبر وأن القرينة تكون من مقدمتين في كل واحدة منها لفظة تشترك فيها المقدمتان معاً، فاعلم أن كل لفظة من ألفاظ المقدمتين فإن الأوائل يسمونها حداً ويسمون اللفظة المشتركة: الحد المشترك.

واعلم أن أشكال البرهان لا تكون إلا ثلاثة نعني بأشكاله صور القرائن التي يكون منها البرهان لأنه لا بدّ من أن يكون الحد المشترك محمولاً في المقدمة الواحدة وموضوعاً في الثانية، أو يكون محمولاً في كل واحدة منهما أو يكون موضوعاً فيهما؛ ولا سبيل في رتبة العقل إلى قسمة رابعة بوجه من الوجوه البتة.

واعلم أنه أيضاً لا فرق بين قولك: الحياة في كل إنسان وبين قولك: كل إنسان حي، تريد في المعنى، وهذا تسميه الأوائل «تقديم الحمل» أي أن تجعل الصفة مخبراً عنها والموصوف مردوداً إلى الصفة أي كأنه خبر عنها فلا تبالٍ باختلاف هذه العبارات.

واعلم أن الأوائل يسمون المقدمة التي فيها اللفظ الأعم «مقدمة كبرى» مثل قولك: كل إنسان حي، وكل حي جوهر فالتي فيها ذكر الجوهر أعم من اللفظة التي في المقدمة الأخرى وذلك أن الجوهر أعم من الحي ومن الإنسان والأخرى يسمونها الصغرى.

واعلم أنه لا تنتج نافيتان جزئيتان ولا مخصوصتان وهي التي يخبر بها عن شخص واحد بعينه.

واعلم أن الحد المشترك لا يذكر في النتيجة أصلاً ولو ذكر فيها لكانت النتيجة إحدى المقدمتين وإنما يذكر في النتيجة اللفظة التي تنفرد بها المقدمة الواحدة، واللفظة الأخرى التي تنفرد بها المقدمة الثانية.

واعلم أنه لا يخرج في النتيجة إلا أقل ما في المقدمتين وأبعده من اليقين والقطع، لأن النتيجة من طبعها يجري الصدق فيها، فلذلك لا يخرج فيها إلا الأقل الذي لا شك في، وإن كانت إحدى المقدمتين مهملة والأخرى ذات سور، فالنتيجة مهملة، وإن كانت إحدى المقدمتين جزئية خرجت النتيجة جزئية، وإن كانت إحدى المقدمتين مخصوصة خرجت النتيجة مخصوصة، وإن كانت إحدى المقدمتين نافية خرجت النتيجة نافية، وإن كانت إحدى المقدمتين جزئية أو مخصوصة والأخرى نافية خرجت النتيجة جزئية نافية أو مخصوصة نافية. نقول: لا واحد من الناس حجر وزيد من الناس فزيد لا حجر، وإنما

هذه الرتبة فيما يصدق أبداً وموثوق بإنتاجه. وكذلك إن كانت إحدى المقدمتين ضرورية والثانية ممكنة فإنه لا تخرج في النتيجة إلا الممكنة، وأما إذا استوت المقدمتان، فالنتيجة مثلهما، فإن كانتا موجبتين فالنتيجة موجبة، وإن كانتا ضروريتين فالنتيجة ضرورية، وإن كانتا ممكنتين فالنتيجة ممكنة، وإن كانتا مهملتين فالنتيجة مهملة، إلا أنهما إن كانتا كليتين فالنتيجة كلية وربما كانت جزئية ولا تبالِ عن هذا، فالجزئي منطوٍ في الكلي وليس الكلي بمنطوٍ في الجزئي، ونذكر على ما قلنا لك أن أشكال البرهان ثلاثة: فللشكل الأول أربعة أنحاء وللثاني [أربعة أنحاء][١] وللشكل الثالث ستة أنحاء، وإنما نعني بذلك الأنحاء الصادقة في الانتاج أبداً على كل حال، فالشكل للبرهان كالجنس، والنحو له كالنوع، ثم المقدمات المأخوذة كالأشخاص، وهي غير محصاة عندنا بعدد لأنها تنصرف في كل علم في كل مسألة.

واعلم أنه إنما سمي الشكل الأول أولاً لأن الشكلين الآخرين يرجعان عند الحقيقة إليه على ما نبين بعد هذا إن شاء الله.

واعلم أنه [قد][٢] تقدم لك مقدمتان نافيتان فينتجان لك إنتاجاً صادقاً صحيحاً فلا تثق بذلك لأنها طريق خوانة غير موثوق بصدقها أبداً، بل قد تقدمهما صحيحتين فتنتجان لك نتيجة كاذبة؛ فالخداعة من هذا الباب هو نحو ما أقول لك: ليس كل إنسان حجراً، ولا كل حجر حمار، النتيجة: فليس كل إنسان حماراً، وهذا حق. والفاضح لكن ما ذكرنا هو نحو ما أقول لك: تقول ليس كل إنسان أسود ولا كل أسود حي فهذان صادقتان، النتيجة فليس كل إنسان حي، وكذلك أيضاً لو قلت: ليس بعض الناس حياً فكلتاهما كذب، فإياك والاغترار بمقدمتين نافيتين أصلاً صدقت القرينة الأولى من قبل حسن نظم المقدمتين لأنك نظمتهما نظماً جعلت التي نفيت عن الحجر ما ينفي عن الإنسان جملة.

وأنا أريك الآن زيادة بيان في صدق هذا الحكم، فاعمل لك مقدمتين إحداهما كذب بحت فتنتج لك إنتاجاً حقاً وهو أن نقول: كل إنسان حجر وكل حجر جوهر، النتيجة فكل إنسان جوهر. وتقول: ليس كل إنسان كلباً وليس كل كلب فرساً، النتيجة ليس كل إنسان فرساً وذلك حق، فالأولى مقدمة كذب أنتجت حقاً بحسن

(١) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.
(٢) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

نظمها، وهو أنك وصفت الحجر بصفة تعمه وتعم الإنسان، والأخرى في النفي كذلك، نعني في حسن النظم فقط. فاعلم الآن أنه لا بدّ من صدق كل واحدة من المقدمتين ولا بدّ مع الصدق فيهما من إحسان رتبتهما على الطريق التي وصفت لك، وإلا تحيرت وتخبلت عليك الأمور، واختلط الحق في ذهنك بالباطل. وكذلك في المقدمتين الجزئيتين، وقد قدمنا أن حكم المخصوص حكم الجزئي ولا فرق فنقول: زيد ناطق وبعض الناطق ميت فزيد ميّت، هذه نتيجة حق، ولكن لا تثق بمقدمتين جزئيتين البتة ولا مخصوصتين ولا مخصوصة وجزئية.

واعلم أن هذه إنما صدقت من قبل صدق الخبر عن طبائع المخبر عنهما وعموم الصفة للمخبر عنهما، وأنا أريك خيانة هذه الطريق وذلك أن تقول: زيد أبيض وبعض البيض حجر فهاتان صادقتان، النتيجة فزيد حجر وهذا كذب. وإن شئت قلت زيد ناطق وبعض الناطقين كاتب؛ هاتان مقدمتان حق، النتيجة: فزيد كاتب، هذه نتيجة لممكن أن يكون حقاً وممكن أن يكون كذباً. فتدبر مثل هذا ولا تنسه تفق من شغب عظيم وتعلم أن الجزئيتين والمخصوصتين والجزئية لا تنتج إنتاجاً صادقاً مطرداً لا يخون.

وها نحن بحول الله خالقنا الواحد تعالى وعونه لنا شارعون في تشخيص الاشكال الثلاثة المذكورة آنفاً من مثال طبيعي ومثال شريعي ليكون أسهل للطالب وأجلى للشك. ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا وقبل تمكن قوانا في المعارف وأول مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وجدود المنطق منافية للشريعة، فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا الواحد عزّ وجلّ لا قوة لنا [إلا][١] به وحده لا شريك له.

واعلم أن الكلام الذي نتأهب لايراده دأباً وننبهك على الإصاخة إليه هو الغرض المقصود من هذا الديوان وهو الذي به نقيس جميع ما اختلف فيه من أي علم كان، فتذوقه ذوقاً لا يخونك أبداً وتدبره منعماً وتحفظ جداً فهو الذي وعرته الأوائل وعبرت عنه بحروف الهجاء ضنانة به واحتسبنا الأجر في إبدائه وتسهيله وتقريبه على كل من نظر فيه للأسباب التي ذكرنا في أول ديواننا هذا، ولم نقنع إلا بأن جعلنا جميع الأنحاء من لفظ واحد في الإيجاب ولفظ واحد في النفي، ليلوح

---

(١) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

رجوع بعضها إلى بعض ومناسبة بعضها بعضاً ووجوه العمل في أخذ البرهان بها، فقربنا من ذلك بعيداً وبيّناً مشكلاً وأوضحنا عويصاً وسهلنا وعراً وذللنا صعباً ما نعلم أحداً سمح بذلك ولا أتعب ذهنه فيه قبلنا والله الحمد أولاً وآخراً. وبوقوفك على هذا الفصل تدفع عنك غيمة الجهل والنفار الذي يولده الهلع من سوء الظن بهذا العلم وشدة الهم بمخرقة كثير ممن يدعيه ممن ليس من أهل، وفقنا الله وإياك وسائر أهل نوعنا عامة وأهل ملتنا خاصة لما يرضيه، آمين.

فاعلم أن الشكل الأول كبراه أبداً كلية إما موجبة وإما نافية، وصغراه أبداً موجبة إما جزئية وإما كلية. واعلم أيضاً أن الشكل الثاني والثالث راجعان إلى الشكل الأول أبداً، إما قرينة من قرائنه، وإما نتيجة من نتائجه، إما في اللفظ، وإما في الرتبة على ما نبين في كل نحو منها إن شاء الله عزّ وجلّ.

واعلم أن الصغرى من المقدمتين مقدمة أبداً لتخرج اللفظة التي انفردت بها موضوعة في النتيجة أي مخبراً عنها، والكبرى مؤخرة أبداً لتخرج اللفظة التي انفردت بها محمولة في النتيجة أي خبراً.

واعلم أنه إن وقعت صفة تحت النوع في زمان دون زمان في إحدى المقدمتين وجب ضرورة أنت تكون الأخرى كلية، وقد ذكرنا قبل أن بعض الأوائل وصفوا أن المقدمة الكبرى يقع فيها لفظة أعم من اللفظتين الأخريين المشتركة والتي انفردت بها المقدمة الأخرى، وهذا أمر غير صحيح على الإطلاق بل قد أجاز من عليه المعتمد في هذا العلم، وهو أرسطاطاليس، مرتب هذه الصناعة، المساواة في المقدمات وهو الصحيح. وقد وجدنا خمسة أنحاء منها الأربعة متساوية المقدمتين وهو النحو الثاني من الشكل الأول والنحو الأول والثاني من الشكل الثاني والنحو الثاني من الشكل الثالث. والنحو الخامس من الشكل الثالث وصغراه كلية وكبراه جزئية، فاللفظة العامة في ذلك النحو خاصة في المقدمة الصغرى لا في الكبرى. وقد نبهنا على كل نحو منها في مكانته إن شاء الله عزّ وجلّ، وما توفيقنا إلا بالله تعالى، وهذا حين نأخذ في تشخيص الأنحاء المذكورة:

الشكـل الأول:

الحد المشترك فيه موضوع في إحدى المقدمتين محمول في الأخرى أي أن اللفظة المذكورة في كلتا المقدمتين هي في إحداهما مخبر عنه وموصوف، وهي في الأخرى خبر وصفة، مثال ذلك الشكل الأول: الحد المشترك فيه مخبر عنه في إحدى المقدمتين وخبر في الأخرى.

النحو الأول من الشكل الأول: كل إنسان حي وكل حي جوهر، النتيجة: كل إنسان جوهر.

النحو الثاني من الشكل الأول: كل إنسان حي ولا واحد حي حجر، النتيجة: لا واحد إنسان حجر، وإن شئت لا أحد من الناس حجر، وهذا النحو متساوي المقدمتين، ليست إحداهما أعم من الأخرى.

النحو الثالث من الشكل الأول: بعض الناس حي وكل حي جوهر، النتيجة: بعض الناس جوهر.

النحو الرابع من الشكل الأول: بعض الناس حي ولا واحد من الأحياء حجر، النتيجة بعض الناس ليس حجراً.

الشكل الثاني:

الحد المشترك فيه محمول في كلتا المقدمتين أي أنه خبر فيهما معاً.

النحو الأول من الشكل الثاني: كل إنسان حي، ولا واحد من الحجارة حي، النتيجة: فلا واحد من الناس حجر. ليس بين هذا النحو الأول من الشكل الثاني وبين النحو الثاني من الأول [فرق][1] إلا أن المحمول هو الخبر الذي في المقدمة الكبرى من هذا النحو الأول من الشكل الثاني على حسب ما أتينا به هناك وهنا فقط. برهان صحة هذه النتيجة تعكس المقدمة النافية فنقول: إن كان لا واحد من الحجارة حي ولا واحد من الناس حجر، وقد قلنا كل إنسان حي فنضيف اللفظ الذي حصل لنا في العكس إلى هذه التي لم تعكس فنقول: كل إنسان حي، ولا واحد من الأحياء حجر، وهذا هو النحو الثاني من الشكل الأول بعينه، خرج في العكس المخبر عنه خبراً والخبر مخبراً عنه على ما قدمنا إذ وصفنا رتب العكس فتذكره، وإنما لم تعكس الموجبة لأننا لو عكسناها لأتانا النحو الثالث من الشكل الثاني وسيأتي بعد هذا إن شاء الله تعالى.

النحو الثاني من الشكل الثاني: ولا واحد من الحجارة حي وكل إنسان حي، النتيجة: لا واحد من الحجارة إنسان. ليس بين هذا النحو وبين الذي قبله فرق أصلاً إلا أن كبرى ذلك هي صغرى هذا، أخرت هنالك وقدمت هنا، وصغرى ذلك هي كبرى هذا قدمت هنالك وأخرت هنا، وإنما كان ذلك لأنا نخرج موضوع نتيجة الذي

(١) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

قبل هذا النحو بعكستين عكسة للمقدمة الثانية وعكسة أخرى للنتيجة التي ذكرنا، فنقول إن كان لا واحد من الحجارة حي، فلا واحد من الأحياء حجر، وقد قلنا إن كل إنسان حي فنقول لا واحد من الأحياء حجر وكل إنسان حي فلا واحد من الحجارة إنسان. ثم نعكس هذه النتيجة فنقول: إذا كان لا واحد من الحجارة إنسان فلا واحد من الناس حجر، وهذه هي نتيجة الشكل الثاني من النحو الأول بعينها، واعلم أن مقدمتي هذا النحو والذي قبله متساويتان ليس في إحداهما لفظة أعم من اللفظة الأخرى. واعلم أنه لا فرق في شيء من الأنحاء كلها بين قولك: لا واحد من الناس حجر، وقولك: لا شيء من الناس حجر، وقولك: لا واحد إنسان حجر، كل ذلك سواء قل كيف شئت. والأولى أن تقول الذي هو أبين في اللغة التي عبارتك بها، وهكذا حكم كل ما نفيت.

النحو الثالث من الشكل الثاني: بعض الناس حي ولا واحد من الحجارة حي، النتيجة: بعض الناس لا حجر؛ ليس بين هذا النحو وبين النحو الرابع من الشكل الأول فرق إلا أن محمول المقدمة الكبرى من ذلك النحو هو موضوع المقدمة الكبرى من ذلك النحو هو محمول المقدمة الكبرى من هذا النحو. برهانه بعكس المقدمة النافية فتقول: إذا كان لا واحد من الحجارة حي فلا واحد من الأحياء حجر، ونضيف إلى ذلك المقدمة التي لم تعكس فنقول: بعض الناس حي ولا واحد من الأحياء حجر وهذا هو النحو الرابع من الشكل الأول بعينه.

النحو الرابع من الشكل الثاني: بعض الحجارة ليس حياً، وكل إنسان حي، النتيجة: فبعض الحجارة ليس إنسان وإن شئت قلت: فليس كل حجر إنساناً لأنا قد قلنا قبل أن النافية الجزئية تظهر بلفظ كلي وجزئي إن شئت، ثم تعكس هذه النتيجة فتقول: إذا كان بعض الحجار ليس إنساناً فبعض الناس ليس حجراً وهذا هو نتيجة النحو الرابع من الشكل الأول بعينها، وهذا النحو لا تعكس مقدمته لأنك لو عكست الموجبة الكلية لانعكست جزئية ومعها جزئية نافية، وجزئيتان لا تنتج، والنافية الجزئية لا تنعكس على ما قدمنا. لكن برهانه يرفع الإحالة [عن][1] الكلام، وذلك أن نقول: إن أنكر منكر أن هذه النتيجة حق وهي قولنا فبعض الحجارة ليس إنساناً، فنقيضها حق وهي كل الحجارة إنسان فنقول: كل الحجارة إنسان، وكل إنسان حي على ما أثبتنا في

---

(١) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

المقدمة الكبرى فينتج لنا ذلك كل حجر حي، وقد صححنا في المقدمة الصغرى: بعض الحجارة لا حي، وهذا ضد ما أنتج لنا ما قدمنا آخراً وهذا محال.

الشكـل الثالـث:

الحد المشترك فيه موضوع في كلتا المقدمتين أي مخبر عنه ونتائجه كلها جزئيات.

النحو الأول من الشكل الثالث: كل إنسان حي، وكل إنسان جوهر، النتيجة: فبعض الاحياء جوهر؛ برهانه بعكس المقدمة الصغرى، فنقول: إذا كان كل إنسان حياً فبعض الأحياء إنسان، وكل إنسان جوهر فبعض الأحياء جوهر، وهذه رتبة النحو الثالث من الشكل الأول.

النحو الثاني من الشكل الثالث: كل إنسان حي، ولا واحد من الناس حجر، النتيجة: فبعض الأحياء لا حجر. برهانه بعكس المقدمة الصغرى نقول: إن كان كل إنسان حياً، فبعض الأحياء إنسان، ولا أحد إنسان حجر، فبعض الأحياء ليس حجراً، وهذه رتبة النحو الرابع من الشكل الأول بعينها، وهذا النحو متساوي المقدمتين ليس في إحداهما لفظ أعم مما في الأخرى.

النحو الثالث من الشكل الثالث: بعض الأحياء ناس، وكل الأحياء جوهر، النتيجة: بعض الناس جوهر. برهانه بعكس المقدمة الجزئية نقول: إن كان بعض الأحياء ناساً فبعض الناس حي، ثم نضيف ذلك إلى المقدمة الكلية فنقول: بعض الناس حي، وكل حي جوهر، وهذا هو النحو الثالث من الشكل الأول بعينه.

النحو الرابع من الشكل الثالث: كل إنسان حي، وبعض الناس جوهر، النتيجة: بعض الحي جوهر، هذا النحو مخالف لرتبة الذي قبله في تقديم الجزئية وتأخيرها، فكبرى ذلك صغرى هذا، وصغرى ذلك كبرى هذا، إلا أنه يخرج موضوع نتيجة الذي قبل هذا محمولاً في نتيجة هذا في الرتبة، ومحمول نتيجة ذلك موضوعاً في نتيجة هذا، إذ الحد الذي في المقدمة الكبرى هو الذي يخرج محمولاً في النتيجة، وبرهانه بعكس المقدمة الجزئية، نقول: إن كان بعض الناس جوهراً فبعض الجوهر ناس، ثم نضيف ذلك إلى المقدمة الكلية فنقول: بعض الجوهر ناس، وكل الناس حي، النتيجة: بعض الجوهر حي، وهذه رتبة النحو الثالث من الشكل الأول بعينها.

النحو الخامس من الشكل الثالث: كل إنسان حي، وبعض الناس لا حجر،

النتيجة: فبعض الحي ليس حجراً؛ لا عكس في هذا، لأنك لو عكست الكلية لانعكست جزئية، وجمعنا إليها جزئية أخرى، وجزئيتان لا تنتج، والجزئية النافية لا تنعكس، لكن برهانه يرفع الكلام إلى الإحالة فنقول: إن كانت النتيجة المذكورة باطلاً فنقيضها حق، وهو كل حي حجر، ثم نقول: كل إنسان حي وكل حي حجر، النتيجة: فكل الناس حجر، وقد اتفقنا في المقدمة على أن بعض الناس لا حجر، وهذا محال، ونتيجة هذا النحو نتيجة النحو الثاني من الشكل الثالث، ويرجع هذا النحو إلى النحو الرابع من الشكل الأول بأن تأخذ النتيجة فتضيفها إلى المقدمة الصغرى، فتقول: كل إنسان حي، وبعض الحي لا حجر، النتيجة: فبعض الناس لا حجر، وهذه نتيجة النحو الرابع من الشكل الأول، وهذا النحو ليس في كبراه لفظة أعم من التي في صغراه.

النحو السادس من الشكل الثالث: بعض الحي إنسان، ولا واحد من الأحياء حجر، النتيجة: بعض الحي لا حجر، وبرهانه بعكسة واحدة، نقول: إن كان بعض الحي إنساناً فبعض الناس حي، ثم نضيف ذلك إلى الكلية السالبة فنقول: بعض الناس حي ولا واحد من الأحياء حجر، وهذا هو النحو الرابع من الشكل الأول. وإنما لم نعكس ما لم يعكس من المقدمات في الشكل الثاني والثالث لأنه إنما كانت تخرج جزئيتين أو تخرج إلى ما قد خرج قبلها أو بعدها من الأنحاء، أو لأنه كان يكون أطول في العمل فقصدنا الأخصر والأكثر فائدة فهذه الأنحاء التي لا تنتج سواها إنتاجاً مطرداً، وسنبين إن شاء الله تعالى اعتراضات اعترضها المشغبون في هذه الاشكال، وحل ذلك بحول الله وقوته، وها نحن آخذون في تمثيل هذه الأنحاء بمثال إلاهي ومثال شريعي بحول الله واهب الفضائل لمن شاء من عباده ليظهر فضل هذه الصناعة في كل علم.

الشكـل الأول:

النحو الأول من الشكل الأول: كل ما خرج إلى الفعل من العالم فمعدود وكل معدود فمتناه فكل ما خرج إلى الفعل من العالم فمتناه. مثال شريعي: كل مسكر خمر وكل خمر حرام فكل مسكر حرام.

النحو الثاني منه: كل ما خرج إلى الفعل من العالم معدود ولا واحد من المعدودات أزلي، فليس شيء مما خرج إلى الفعل من العالم أزلياً. مثال شريعي: كل مسكر خمر وكل خمر ليست حلالاً فكل مسكر ليس حلالاً.

النحو الثالث منه: بعض العالم مركب وكل مركب مؤلف من شيء، فبعض

العالم مؤلف من شيء. مثال شريعي: بعض المملوكات حرام وطئها، وكل حرام يفرض اجتنابه فبعض المملوكات فرض اجتنابها.

النحو الرابع منه: بعض العالم مركب وليس كل شيء من المركبات أزلياً فبعض العالم ليس أزلياً. مثال شريعي: بعض البيوع ربا وليس شيء من الربا حلالاً، فبعض البيوع ليس حلالاً.

الشكـل الثانـي:

النحو الأول: كل جمل العالم مؤلفات من أجزائها وليس شيء من المؤلفات أزليّاً فليس شيء من العالم أزلياً. مثال شريعي: كل ذبح لما تملكه فقد نهيت عنه وليس شيء حلالاً مما نهيت عنه، فليس ذبحك لشيء لم تملكه حلالاً.

النحو الثاني منه: ليس شيء أزلي مؤلفاً وكل جمل العالم المؤلفات من أجزاء بها، فلا شيء في جمل العالم أزلي. مثال شريعي: ليس شيء حلالاً مما نهيت عنه، وكل ذبح لما لم تملكه فقد نهيت عنه، فليس حلالاً ذبحك لما لم تملكه.

النحو الثالث منه: بعض العالم مركب، وليس شيء أزلياً مركباً، فبعض العالم ليس أزلياً. مثال شريعي: بعض الآباء كافر وليس كل أحد تجب طاعته كافراً. فبعض الآباء لا تجب طاعته.

النحو الرابع منه: بعض العالم ليس خالقاً، والأزلي خالق، فبعض العالم ليس أزلياً. مثال شريعي: بعض الفروج من الممتلكات لا يحل وطئه، وكل فرج زوجة أو أمة مباحين يحل وطئه، فبعض الفروج من الممتلكات، ليس فرج زوجة أو أمة، ليس مباحاً.

الشكـل الثالـث:

النحو الأول منه: كل مركب متناه، وكل مركب مؤلف فبعض المتناهيات مؤلف. مثال شريعي، كل قاذف محصنة فاسق، وكل قذف محصنة يحد، فبعض الفاسقين يحد.

النحو الثاني منه: كل جسم مركب من أجزائه وليس واحد من الأجسام أزلياً، فبعض المركب من أجزائه ليس أزلياً. مثال شريعي: كل المحرمين منهي عن الصيد، وليس أحد من المحرمين مباحاً له النساء، فليس بعض المنهيين عن الصيد مباحاً لهم النساء.

النحو الثالث منه: بض الأعراض عدد، وكل الأعراض محمول، فبعض العدد محمول. مثال شريعي: بعض المصلين مقبول الصلاة، وكل مصل فمأمور باستقبال الكعبة إن قدر، فبعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال الكعبة إن قدر.

النحو الرابع منه: كل جسم معدود وبعض الجسم مركب، فبعض المركب معدود. مثال شريعي: كل مرضعة خمس رضعات حرام، وبعض المرضعات خمس رضعات أم، فبعض الأمهات حرام.

النحو الخامس منه: بعض الأجسام ليس عرضاً وكل جسم فشاغل مكاناً، فبعض الأعراض ليس شاغلاً مكاناً. مثال شريعي: ليس بعض القاتلين بغير حق يقاد منه، وكل قاتل بغير حق فاسق، فبعض من لا يقاد منه فاسق.

النحو السادس منه: بعض الأجسام ذو جهات ست، وليس شيء من الأجسام عرضاً، فبعض ما هو ذو جهات ليس عرضاً. مثال شريعي: بعض الشروط مفسد للعقد، وليس شيء من الشروط متقدماً للعقد، فبعض المفسد للعقد لا يتقدم العقد.

فإذاً قد أتممنا بحول الله تعالى وعونه لنا ما كنا له وعدنا به من ذكر أنحاء أشكال البرهان، فلنقل إن كل نتيجة ظهرت فيما قدمنا من القرائن فإنها إن كانت موجبة كلية فإنه قد يصح بصحتها عكسها وهو موجبة جزئية. وإن كانت موجبة جزئية فإنه قد يصح بصحتها عكسها وهو موجبة جزئية. وإن كانت سالبة كلية فإنه قد يصح بصحتها عكسها وهو نافية كلية. وإذا صحت الكلية فقد صحت جزئياتها وليس إذا صحت الجزئية صحت كليتها، فتأمل هذا تجده، وقد قدمنا لك من ذلك أمثلة بيّنة فأغنى عن تكرارها. فتدبر في هذا المكان عظيم منفعة العكس لأنه يصح لك بصحة النتيجة ما انطوى فيها مما ذكرنا الآن.

وأما النافية الجزئية فقد قدمنا أنها لا تنعكس، وإذا كان ما قلنا، فذلك إنتاج من النتيجة صادق أبداً، فالنتائج كما ذكرنا أربعة عشر، تنعكس منها ثمان، ثلاث في الشكل الأول، واثنتان في الثاني كليتان نافيتان، وثلاث في الثالث موجبات، فذلك اثنتان وعشرون نتيجة صادقة.

تذكر ما قلنا قبل إن القضايا، وهي الأخبار، تنقسم قسمين: قاطعة وشرطية فهذه القاطعة قد ذكرنا أقسامها، والحمد لله واهب التمييز والعلم والبيان والقوة وهو الذي لا نستمد المزيد في كل ذلك ومن كل خير إلا منه، لا إله إلا هو، فإذا قد أتممنا ذلك فلنشرع ذكر القسم الثاني من وهو الشرطية، إن شاء الله عزّ وجلّ ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى ذكره.

تم السفر الأول من كتاب التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الأندلسي رحمة الله عليه والحمد لله على ذلك كثيراً، كما هو أهله، وصلّى الله على النبيّ محمد وسلم.

وهذا بدء السفر الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم
اللّهم صلِّ على سيدنا محمد وعلى آل محمد

٢ ـ باب ذكر القضايا الشرطية:

نقول وبالله تعالى نستعين بأن الشرطية هي ما لم يقطع في وصف الموصوف فيها شيء لازم، فالشرطية هذه تنقسم قسمين: إما معلقة بشيء آخر وإما مقسمة. فالمعلقة تنقسم قسمين، المعلقة بالجملة وتسمى المتصلة وهي التي علق الحكم فيها بحكم آخر تصح بصحته أو تبطل ببطلانه. مثال ذلك: إن كان من زنى وهو محصن بالغ عاقل لكنه ثيب فإنه يجلد ويرجم؛ فهذه قضية شرطية مركبة من حكمين: أحدهما صفة الزاني والثاني صفة ما يصنع به إن زنى وهو الجلد والرجم. فالحكم الأول يسمى المقدمة وهو قولك إن كان زنى وهو محصن بالغ عاقل ثيب والحكم الثاني يسمى الثاني وهو قولك فإنه يجلد ويرجم، فأثبت على هذه التسمية أيضاً فتتكرر عليك، إن شاء الله عزّ وجلّ. واحد قسمي المتعلقة التي ذكرنا آنفاً أنها تنقسم عليهما أن تستثني المقدمة ومعنى قولنا نستثني هو أن تشترط أن كون الأمر المذكور أولاً موجب لكون الأمر المذكور آخراً. فإن لم يكن الأول لم يكن الآخر والقسم الثاني هو ما استثنيت يه التالي أي أنك تشترط أن كون الشيء الذي يذكر آخراً موجب لكون الأمر المذكور أولاً. فإن لم يكن المذكور آخراً لم يكن المذكور أولاً، فالقسم الأول مقدمة تتركب من موضوع ومحمول إلا أن أحدهما قرن به حرف شرط فإن أردت إنتاجها أضفت إليها أخرى فقلت: إن كان الزاني المحصن البالغ العاقل يجلد ويرجم فهذه مقدمة من مخبر عنه وخبر قرنت بأحدهما حرف شرط. ثم تقول: وهذا زان بالغ عاقل فهذه مقدمة ثانية إليها فتمت قرينة النتيجة فهذا يجلد ويرجم.

والقول في كل ما صحبه حرف من حروف الشرط واحد، وهي إن وإذ ما ومتى ما ومهما وكلما وما أشبه ذلك. وإن شئت أن تقدم في اللفظ المعلقة على التي علقت بها فلك ذلك.

والمعلقة هي المسببة والمعلقة بها هي السبب كالزنا مع الإحصان هو سبب الرجم وكطلوع الشمس هو سبب النهار وكدخول الأرض بين الشمس والقمر هو سبب

كسوف القمر؛ فهذه الأسباب هي المعلق بها الحكم، والكسوف والشمس والنهار هي المسببات وهي المعلقات. فنقول في تقديم المعلقة إن كان نهاراً فالشمس قد طلعت وإن كان محصناً عاقلاً اسم الثيب يقع على الزاني إن كان بالغاً فإنه يجلد ويرجم وهذا مثل تقديمك المحمول على الموضوع في القضايا القاطعة التي ليس فيها شرط. فنقول: الحياة في كل إنسان والجوهرية في كل حي فالجوهرية في كل إنسان.

وقد تكون المقدمتان في الشرطية نافيتين وقد تكون موجبتين وقد تكون موجبة ونافية كقولك: إن لم تغرب الشمس لم يأت الليل وإن لم يكن في الجو برق لم يكن صعق وإن لم يقر بما جاء به الرسول ﷺ، لم يكن مسلماً فالمقدمة الأولى هي قولك: إن لم تغرب الشمس وإن لم يكن في الجو برق وإن لم يقر بما جاء به محمد ﷺ. والثانية هي قولك: لم يكن ليل، لم يكن صعق، لم يكن مسلماً.

وأما الموجبتان فكالتي قدمنا قبل.

وأما الموجبة والنافية فقولك: الماء راسب بالطبع ما لم يفسد أو يستحيل، والنار صاعدة بالطبع ما لم تفسد أو تستحيل، «والبيعان بالخيار ما لم يتفرقا»[1]، فكأنك قلت: إن تركت الماء بطبعه فهو راسب، وإن تركت النار بطبعها فهي صاعدة، وإن كان المتبايعان مجتمعين فالخيار لهما.

وقد تكون المقدمات كثيرة في هذا الباب مثل قولك: إن كان العالم محدثاً وكان المحدث يقتضي محدِثاً وكان لا شيء غير المحدث والمحدث وكان لا محدث غير المحدث للعالم وكانت إحداث مخالفة الطبيعة ظاهرة من إنسان محدث باختياره وكان يأتي بها شواهد على دعواه ومحدثها له محدث العالم وإن كان محدثها طلبها من محدث العالم فمحدث العالم شاهد له بصحة ما يدعي وإذا كان محدث العالم شاهداً له ومحدث العالم لا يشهد لمدعي باطل فهذا ليس مدعي باطل. وإذا كان غير مدعي باطل فهو مدعي حق. وإذا كان مدعي حق وجب تصديقه. فالمقدم من هذا الاستدلال الشرطي كما ترى مقدمات كثيرة والتالي واحد وهو: فإذا كان مدعي حق وجب تصديقه. فهذا هو القسم الأول الذي ذكرنا أنه يستثنى فيه المقدم. أي أن المقدمة الأولى هي التي نقطع على أنها حق بعد أن يشترط أنها إن صحت الأولى صحت التي

---

(١) رواه البخاري (٢٠٧٩)، (٢٠٨٢)، (٢١٠٩)، (٢١١٠)، (٢١١٤)، (٢/٦١٩، ٦٢٩)، ومسلم (١٥٣٢)، (١٠/٢٤٩).

علقت صحتها بصحتها. وإن بطلت بطلت التي علقت صحتها بصحتها. وهذا واجب بأول العقل ضرورة، إذ كل شيء لا يجوز أن يصح حتى يصح شيء آخر، ثم إذا لم يصح ذلك الشيء الآخر فواجب ضرورة أن لا يصح الذي لا صحة له إلا بوجود صحة توجد.

ومن هذا الأصل الضروري البرهاني أبطلنا في الشرائع كل عقد ارتبط بشرط فاسد لا يصح في النكاح والطلاق والبيوع والعتق وسائر العقود كلها. وكذلك إن كان التالي لا يوجد ضرورة إلا بوجود الأول والتالي غير موجود ضرورة إلا بوجود الأول، فالتالي غير موجود.

فإن وجدت المقدمة الأولى جزئية فقلت: إن كان زيد طبيباً فهو ناطق، لكن زيد طبيب فهو ناطق فلو استثنيت نقيض الأول الذي صححت نفيه فقلت: لكن زيد ليس طبيباً لم يصح لك أنه ليس ناطقاً وهكذا كل ما كان فيه الوصف في المقدمة جزئياً للذي في التالي. وأما إن كان مساوياً له أو أعم فإنك إذا نفيت الأول انتفى الثاني كقولك: إن كان الإنسان حساساً أو قلت ضحاكاً فهو حي لكنه ليس حساساً أو ليس ضحاكاً فليس حياً. ولا يجوز أن يكون التالي جزئياً للمقدم البتة لأنه مرتبط به موجود بوجوده فهو أبداً إما مساوٍ وإما أعم فاحفظ كل هذا واضبطه. فلو استثنيت نفي التالي [أي][1] صححته فإنه ينتج لك نفي الأول ضرورة على كل حال جزئياً كان الأول أو مساوياً. ألا ترى أنك لو قلت: إن كان زيد طبيباً فهو عالم لكنه ليس عالماً أصلاً فليس طبيباً؛ وكذلك المساوي ألا ترى أنك لو قلت: إن كان الجرم إنساناً فهو ضحاك لكنه ليس ضحاكاً فليس إنساناً وهو من الجزئي الأخص أيضاً أن نقول: إن كان الجرم إنساناً فهو ناطق لكنه ليس ناطقاً فليس إنساناً. وإن استثنيت التالي أي صححته لم يصح لك الأول إلا في المساوي وحده، وأما الأعم فلا لأنك لو قلت إن كان الجرم إنساناً فهو حي لكنه حي فلا يصح لك بذلك أنه إنسان. فالوجه أن تصحح إما الأول فينتج لك صحة التالي وإما أن تصحح نفي التالي فيصح لك نفي الأول. وإما أن صححت التالي أو صححت نفي الأول فإنه لا يصح لك بتصحيح التالي تصحيح الأول. ولا يصح لك بتصحيح نفي الأول نفي التالي إلا في المساوي فقط. إلا أنك تحتج إذا أردت نفي التالي بنفي الأول في المساوي إلى عمل يمتد في إنتاج ذلك إذ

---

(١) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

ليس ذلك بيناً بسرعة كبيان انتفاء التالي بانتفاء الأول؛ ألا ترى أنك إذا قلت إن كان العمر طويلاً فالهرم موجود لكن العمر ليس طويلاً، النتيجة فالهرم ليس موجوداً [وهذا][١] بين. فلو قلت والقرينة بحسبها لكون الهرم غير موجود فإنك تحتاج في الإنتاج من ذلك أن طول العمر ليس موجوداً إلى عمل، وهو أن تقول: إن كان الهرم يوجد بوجود طول العمر فليس يمكن أن يعدم الهرم ويوجد طول العمر إذ لو كان العمر موجوداً حينئذٍ بوجود فليس الهرم إذن موجوداً بوجود طول العمر؛ وقد قدمنا أن الهرم يوجد بوجود طول العمر وهذا تناقض. وإنما كانت تكون بينة لو قدمت فقلت: إذا كان ضعف الكبر غير موجود فطول العمر غير موجود، وهذا بين.

وقد قلنا إن القسم الذي يستثنى منه ضدُّ المقدمة التالية أي تصححه فإنه ينتج لك نفي الأول ضرورة مثل أن تقول: إن كان العالم غير محدث فهو غير مؤلف ولا متناهي الجرم، لكن العالم مؤلف متناهي الجرم، فالعالم محدث. وقد تكون المقدمات التوالي في هذا النوع متنافية كقولك: إن كان يوجد زمان لغير جرم ذي زمان، والزمان إنما هو مدة يعد بها سكون أو حركة، فليس يوجد إذن زمان لغير جرم ذي زمان. فهذه أقسام الشرطي المتصل وهي إما أن تصحح المقدم وإما تصحح نفيه وإما تصحح التالي وإما أن تصحح نفيه[٢]، فاعلم.

وأما الشرطي المنقسم فهو أن تقسم الشيء الذي تريد معرفة صحة حكمه على جميع أقسامه ولا تترك من جميع أقسامه الذي يعطيه العقل إياها قسماً: أصلاً، ولا تكون تلك الأقسام إلا متغايرة أو متباينة مختلفة كل واحد منها مخالف لسائرها، وجائز أن تكون الأقسام اثنين فصاعداً ولكن لا بدّ من الاختلاف المذكور.

فالذي ينقسم قسمين نحو قولك: العالم إما محدث وإما أزلي، وهذا الشيء إما

---

(١) زيادة لتمام السياق.

(٢) انظر اختلاف العلماء في مسألة وقوع التخصيص بالاستثناء من غير الجنس في المصادر التالية: المعتمد لأبي الحسين (١/ ٢٦٢)، الإحكام لابن حزم (٤/ ١٠)، والنبذلة (ص ٥٢) التبصرة للشيرازي (١٦٥)، شرح اللمع (١/ ٤٠٢)، إحكام الفصول للباجي (٢٧٤)، البرهان للجويني (١/ ٣٨٤)، المستصفى (٢/ ١٦٧)، المنخول له (١٥٩)، ميزان الأصول للسمرقندي (٣١٣)، الأحكام للآمدي (٢/ ١٢٤)، المحصول للرازي (١/ ٣/ ٤٣)، شرح تنقيح الفصول للقرافي (٢٤١)، التحصيل للسراج الأرموي (١/ ٣٧٤)، شرح العضد لابن الحاجب (٢/ ١٣٢) المسودة لآل تيمية (١٥٦).

حرام وإما غير حرام، وهذا الشيء واجب أو غير واجب. ونحو قولك: هذان الاسمان إما واقعان على معنى واحد وإما على أكثر من معنى واحد.

وأما الذي ينقسم أقساماً أكثر من اثنين أن تقول: لا يخلو العالم إن كان محدثاً من أن يكون أحدث نفسه أو أحدثه غيره أو حدث لأمر محدث. ونحو قوله: هذا الشيء إما واجب وإما مباح متساوٍ وإما مباح مستحب وإما مباح مكروه وإما حرام وهذه الأقسام كما ترى تامة المعاني أي كل قسم منها مخالف لسائرها وقسمته تامة مستوفاة.

وأما إذا كان التقسيم ناقصاً هو أن يكون أخللت بشيء من أقسامه إما جهلاً وإما نسياناً وإما عمداً فليست أقسامه حينئذٍ تامة المغايرة وذلك نحو قولك: لا يخلو محدث العالم أن يكون أحدثه لجوده أو كرمه أو لاجترار منفعة أو لدفع مضرة أو لعلة غير ما ذكرنا. فهذا تقسيم ناقص لأنك أسقطت منه القسم الصحيح وهو أن يكون أحدثه لا لعلة أصلاً.

وقد يعرض من هذا الباب أن يكون التقسيم لا يكون إلا على قسمين فقط فيحذف المقسم أحد القسمين ويذكر الآخر فيجعله كلياً في الحكم وهو في الحقيقة جزئي كقول القائل: الزمان حركة بعد فأخرج ذلك مخرج صفة كلية للزمان وإنما الزمان معنى لا زمناً أي لا أن الزمان حركة بعد أو سكون بعد؛ ومن ذلك أيضاً أن تقول: المدبر المعتق بالموت موصى به فهو من الثلث. وإنما الصواب أن تقول المدبر المعتق بالموت إما موصى بعتقه أو معتق بصفة فتوفي القسمة حقها، فتحفظ من مثل هذا كل التحفظ، فإن دخول الأغاليط كثيراً ما تدخل في هذا الباب فأقل ما في هذا الباب أن تعمى عليك الحقائق إن كنت باحثاً فتعتقد الباطل وتضل غيرك ممن يحسن الظن بك أو تتحير إن ظهر ما فسد من الأقسام إليك أو تجيب جواباً فاسداً إن كنت مسؤولاً أو تغالط خصمك إن كنت سائلاً وكل هذه أحوال غير محمودة. بل هي مذمومة عند أهل العقول جداً. فإن كنت جاهلاً بالتقسيم فتعلم وابحث وإن كنت ناسياً ففتش وتدبر وإن كنت عامداً فتلك أقبح فأعرض عنها.

ومن ذلك أيضاً أن تقول: إما زيد جالس وإما متكىء وليس هذا تقسيماً صحيحاً إذ لعله ماش أو واقف فاعلم الآن أن التقسيم إذا وقع على قسمين فقط واستوفيا حقيقة الطبع في التقسيم التام الذي لا يشذ عنه شيء فإنك إذا صححت أحد القسمين وأثبته وأخرجته من الشك فإنه ينتج لك أن يصح لك هذا القسم الآخر ضرورة لا بدّ من ذلك

كقولك: العالم إما إزلي وإما محدث لكن العالم محدث فصح أنه ليس أزلياً فإذا صححت نفي أحد القسمين وأثبته أنتج ضرورة صحة التقسيم الآخر كقولك: العالم إما أزلي وإما محدث لكنه ليس أزلياً فصح أنه محدث وهكذا إذا كانت الأقسام أكثر من اثنين فإنك إذا صححت أحدها فقد صح أنه مخالف لسائرها لا بدّ من ذلك.

وكذلك إن صححت نفي جميع تلك الأقسام حاشا واحداً صح أن حكمه هو ذلك الواحد الذي بقي ضرورة فإن صححت أن حكمه مخالف لبعض تلك الأقسام وبقي منها أكثر من واحد سقطت الأقسام التي صح أنه مخالف لها ولم يصح أن حكم الشيء الذي يتعرف صحة حكمه في أحد ما بقي دون سائر ما بقي ولا تبالِ أي الأقسام قدمت في اللفظ ولا أيها أخرت في هذه الوجوه كلها.

ونحن نمثل الوجوه الثلاثة التي ذكرنا فنقول، وبالله تعالى نتأيد: إذا قلت هذا الطعم إما تفه وإما زعاق وإما حلو وإما مر وإما حامض وإما ملح وإما حريف وإما عفص لكنه مر فقد نفيت عنه جميع الطعوم الباقية كلها يقيناً بلا شك. وكذلك إذا قلت: هذا العدد إما مساوٍ لهذا العدد وإما أقل منه وإما أكثر منه فقد نفيت القسمين الباقيين بلا شك وهو حينئذٍ لا مساوٍ ولا أقل يقيناً فإن أبطلت جميع الأقسام حاشا واحداً فقلت في المسألة الأولى: لكنه ليس تفهاً ولا زعاقاً ولا حلواً ولا مراً ولا حامضاً ولا ملحاً ولا حريفاً فقد صح بلا شك أنه عفص. وكذلك لو قلت في الثانية لكنه ليس أكثر منه ولا مساوياً له فقد صح أنه أقل منه يقيناً فإن أبطلت بعض الأقسام وسكت عن أكثر من واحد منها سقطت الأقسام التي صححت أنها مخالفة له فقط ولم تثبت له واحداً بعينه من الذي نفيت وبقي الاستدلال والنظر واجباً فيها كقولك في المسألة الأولى لكنه ليس مراً ولا حلواً فقد سقطت عنه المرارة والحلاوة وبقي الطعم مشكوكاً فيه على باقي الأقسام، كلما أسقطت قسماً بقي موقوفاً على الباقي حتى لا يبقى إلا واحد فيصح حينئذٍ أن ذلك الواحد هو حكمه، وهذا في جميع المسائل؛ وإنما أخرجت لك الوجوه كلها من مسألة واحدة لترى نسبة الوجوه بعضها من بعض بأمكن وأسهل منها لو كانت من مسائل شتى. ولو أنك أثبت من الأقسام الكثيرة اثنين فصاعداً بحرف الشك مثل أن تقول: لكنه إما حلو إما حامض وإما مر فقد بطلت سائرها وبقي الحكم موقوفاً على الذي قصرتها عليه.

واعلم أن هذا الفصل لا يكون صحيحاً إلا بعد ذكرك جميع ما توجبه الطبيعة من الأقسام، فلو ابتدأت بذكر بعض الأقسام مقتصراً عليها في القسمة فقد أسأت العمل،

فالصواب أنه ممنوع إلا من جهة واحدة ولا ينبغي لك أن تنكل عنها، وهو أن يتفق لك صحة وقوع أحد الأقسام التي ذكرت على الشيء الذي تطلب معرفة صحة حكمه، فإنك حينئذٍ إذا صححت ذلك القسم الموافق خاصة صادفت الحق غير محسن في إصابته لكن كإنسان أوقعه البحث على كنز، وذلك نحو قولك: هذا الشيء إما حار وإما بارد لكنه حار فإن كنت قد أصبت في وصفه بالحر حقيقة طبعه فقد أنتج لك ذلك بطلان كل قسم ذكرته أو لم تذكره، وإن نفيت في هذا العمل أحد القسمين الذين ذكرت فإنه لم يصح لك شيء بعد، وذلك نحو قولك: هذا الشيء إما حار وإما بارد لكنه ليس بحار فاعلم أنك لم تصب بعد حقيقة طبعه ولا أثبت له البرد لأنك أسقطت القسم الثالث وهو المعتدل فلعله معتدل إذ ليس حاراً فلا يكون أيضاً داخلاً في القسم الثاني الذي ذكرت وهو البارد. ولو كان تقسيمك موعباً لارتفع الاشكال ـ على ما قدمنا قبل ـ وأنت إذا قطعت في القسمة الناقصة على أنه لا بدّ من أحد الأقسام التي ذكرت فالكذب حصتك من هذا الخبر والفضيحة صفتك فيه وهاتان صنعتا سوء مما والأمر لك من قبل ومن بعد فاحفظ هذه المعاني وميزها إذا مرت بك في جميع مطالبك وفتش عنها في كل ما يرد عليك فإنك تستضيء في العلم ضياءً تاماً وتشرف على عجائب تفرج عنك هموماً عظيمة إن كنت ممن يهتم بالحقائق.

واعلم أن إيرادك في التقسيم لفظة إما أو لفظة أو أنه لا يخلو من كذا وكذا أو لا بدّ من كذا وكذا أو هذا ينقسم كذا وكذا، قسماً منها كذا ومنها كذا، أو لا سبيل إلى غير كذا وكذا أو ما أعطى المعنى فكل ذلك ممن يهتم بالحقائق.

واعلم أن إيرادك في التقسيم لفظة إما أو لفظة أو لا يخلو من كذا وكذا وأنه لا بدّ من كذا وكذا وهذا ينقسم كذا وكذا قسماً منها كذا وكذا ومنها كذا أو لا سبيل إلى غير كذا وكذا أو ما أعطى المعنى فكل ذلك سواء لا يختل شيء من ذلك معن أصلاً.

٣ ـ باب من أنواع البرهان تتضاعف الصفات فيه:

واعلم أنه قد تقع مقدمات بنسبة أعداد في الكثرة أو في القلة أو المساواة أو تفاضل كيفيات في الشدة أو الضعف أو تماثلها، فمنها ما هو تقديم صحيح فينتج إنتاجاً صحيحاً راجعاً إلى الشكل الأول، كقولك: النرجس أشد صفرة من التفاح والتفاح أشد صفرة من الأترج. النتيجة: فالنرجس أشد صفرة من الأترج. فالحد الأوسط وهو اللفظة المشتركة في كلتا المقدمتين، التي طالما بينتها عليك زمان وصفي لك أنحاء الاشكال الثلاثة، وهو قولنا: التفاح، وقولنا أشد صفرة هو الغرض المقصود والرابط ما بين

الحدين، فلا بدّ من خروجه في النتيجة كخروج لفظ كل أو بعض في الاشكال المتقدمة والحدان المقتسمان وهما اللفظان اللذان انفردت كل مقدمة منهما بواحد وهو النرجس أو الأترج. وربما جاء بلفظ بنظير صحيح فتقول: نسبة الخمسة إلى العشرة كنسبة الاثنين من الأربعة، النتيجة: فالخمسة نصف العشرة، وهكذا إن شبهت كيفية بكيفية ما، ثم شبهت تلك الكيفية الثانية بكيفية أخرى، فقد أنتج لك ذلك شبه الكيفية الأولى بالكيفية الثانية ضرورة وذلك مثل قولك: بياض زيد كبياض عمرو وبياض عمرو كبياض خالد. النتيجة: فبياض زيد كبياض خالد. فهذه القرينة أعطت الخمسة أنها نصف العشرة وأعطتها أيضاً أن لها نسبة من عدد يشبه نسبة عدد آخر من عدد آخر. وكذلك أعطته الأخرى أن بياض زيد يشبه بياض عمرو ويشبه بياض خالد.

وهذا مكان ينبغي أن تتحفظ به فربما غالط فيه بعض النوكي كما فعل الناشىء المكني بأبي العباس إذ قال: إذا كانت عشرة في عشرة مائة فالخمسة في الخمسة خمسون، وذلك لأن الخمسين نصف المائة والخمسة نصف العشرة ونسبة العشرة من المائة كنسبة الخمسة من الخمسين ونسبة الخمسة من العشرة كنسبة الخمسين من المائة وإنما وقع هذا الإيهام الساقط لأن المتكلم أتى بلفظ غير واضح في المقدمة وكان الصواب أن يقول إذا كانت عشرة مكررة عشر مرات مائة فخمسة مكررة خمسة مرات خمسة وعشرون. لكن أهل صناعة الحساب اختصروا التطويل بلفظ اتفقوا على وضعه للتفاهم بينهم وليس عليهم أكثر من ذلك البيان للجاهل فقط.

وتحفظ أيضاً من أن تأتي بجمل مختلفة ومعنى ذلك أن تكون الصفة التي تصف بها المخبر عنه في هذا النوع من البرهان مختلفة فيتولد عليك من ذلك غلط مثل أن تقول: الورد أطيب رائحة من الخزامى والخزامى أضعف رائحة من المسك فهذا تركيب فاسد لأن حق هذه القرائن أن تكون الصفة من نوع واحد إلا في درج... فقط لأنها هي الحد المشترك فلا يجوز إلا أن تكون بلفظ واحد في معنى واحد. والحد المشترك في هاتين القضيتين مختلفين أحدهما أطيب رائحة والثانية أضعف رائحة فليس هذا مشتركاً كلاهما مختلفان لم يتم فيهما حد الاقتران فلذلك خرجت النتيجة في بعض المواضع فاسدة وربما صدقت ولكنها غير موثوق بها على ما قدمنا. وقد تصدق مرة وتكذب أخرى: ألا ترى أنك لو قلت: الورد أطيب رائحة من الخزامى والخزامى أضعف رائحة من البنفسج، النتيجة: فالورد أطيب من البنفسج صادقة، وإذا قلت الورد أطيب رائحة من الخزامى والخزامى أضعف رائحة من البنفسج، النتيجة: فالورد

أطيب رائحة من البنفسج، صادقة، وإذا قلت الورد أطيب رائحة من الخزامى والخزامى أضعف رائحة من المسك، النتيجة: فالورد أطيب رائحة من المسك كاذبة، وأنت إذا التزمت ما حددته لك صدقت أبداً بلا شك وذلك أن تقول: الورد أطيب رائحة من الخزامى والخزامى أطيب رائحة من الضيمران فالورد أطيب رائحة من الضيمران فهذا الترتيب لا يخونك أبداً.

ونمثل ذلك بمثال شريعي فنقول: إن موه مموه فقال عليّ أكثر فضائل من العباس والعباس أقل فضائل من أبي بكر فأراد أن ينتج من ذلك: فعلي أكثر فضائل من أبي بكر وقال: إن مقدمتي كلتاهما صادقة لم يسوّغ له ذلك وقيل له اجعل مكان أبي بكر رسول الله، ﷺ، فإنها أيضاً تأتيك مقدمتان صادقتان ثم انظر ماذا ينتج فتقول: علي أكثر فضائل من العباس والعباس أقل فضائل من رسول الله ﷺ فهاتان صادقتان فعلي أكثر فضائل من رسول الله، ﷺ، وهذا كذب وكفر. ولا يترك يأخذ في نتيجة قرينة واحدة ما وصف به المخبر عنه في المقدمة الأولى وفي نتيجة قرينة أخرى ما وصف به المخبر عنه في المقدمة الثانية مثل أن يأخذ في الواحدة ذكر الأكثر وفي الثانية ذكر الأقل ولكن يعكس عليه ما يريد من ذلك فيلوح تمويهه من قريب، حتى إذا جعلت حكم الحد المشترك واحداً في اللفظ أصبت وذلك مثل أن تقول: عليّ أكثر فضائل من أبي هريرة وأبو هريرة أكثر فضائل من معاوية النتيجة: فعليّ أفضل من معاوية، فهذا الترتيب لا يخونك أبداً وصح لك في هذا النوع من البرهان صفتان للمخبر عنه أحدهما فضله على من نسبته منه والثانية فضله على من نسبت إليه الذي نسبت منه أولاً. فلذلك ترجمناه أولاً بأنه تتضاعف فيه الصفات، وبالله تعالى التوفيق.

٤ ـ باب من أنواع البرهان تختلف مقدماته في الظاهر إلا أن الغرض في نفيها وإيجابها واحد:

هذا نوع من إقامة البرهان يصدق أبداً إذا رتب رتبة حسنة كقولك: بعض الموجودات شيء لم يزل، ولا موجود إلا الخالق والجوهر والعرض، والذي لم يزل ليس هو الجوهر ولا العرض. النتيجة: فهو الخالق عزّ وجلّ، فالمقدمة الأولى من هذه المقدمات الثلاث هي من النوع الذي ذكرنا قبل هذا متصلاً آخره بأول هذا الباب وهو الذي يعطي المخبر عنه أكثر من صفة واحدة. ألا ترى أنك إذاً أوجبت للمخبر عنه أنه لم يزل وأنه موجود وبأنه خالق لا إله إلا هو. والمقدمة الثالثة هي من القضايا المقسمة وقد صححت فيها نفي أنه الجوهر أو العرض فوجب أن القسم الثالث ضرورة هو الخالق عزّ

وجلّ. والمقدمة الثانية المتوسطة هي من النوعين المذكورين فأخذت من النوع الذي يعطي المخبر عنه أكثر من صفة واحدة كقولك فيها إنه لم يزل وإنه ليس الجوهر وليس العرض وأخذت من المقسمة قولك ليس الجوهر وليس العرض ووصفت أيضاً فيها الموجود أنه أكثر من واحد فقد أنتجت هذه المقدمات الثلاث نتيجة واحدة. وهذا النوع كثير التكرر في تضاعيف المناظرة كثير المرور في أثناء البحث عن الحقائق المطلوبات لأن توقن وجوب شيء ما فتريد تحقيق صفاته فتأخذ كل قسم ممكن أن يكون الموصوف يوصف به ثم تنفي عنه ما صح نفيه بالدلائل الصحاح حتى تنتفي كلها حاشا واحداً منها. فذلك الذي يبقى هو صفة الشيء الذي تريد معرفة حقيقة حكمه. ومن ذلك أن نقول: واحد من [الناس][1] قتل زيداً، ولم يكن في البيت إلا يزيد وخالد ومحمد فمحمد كان نائماً ويزيد مغشياً عليه من علة به، النتيجة: فخالد قتله، وقد تكثر المقدمات هنا جداً وتكون من جميع أنواع البرهان وتنتج إنتاجاً صحيحاً على حسب ما ذكرنا من رتبة كل نوع من أنواع البرهان في بابه. ومن هذا الباب يفهم أن للأب الثلثين من قول الله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١] وذلك أن المال ثلث وثلثان والمال للأبوين وللأم منه الثلث. النتيجة: فالثلثان للأب. وبالله تعالى التوفيق.

٥ ـ باب من أنواع البرهان تكثر مقدماته وتوجب كل مقدمة منها المقدمة التي بعدها:

مثال ذلك أن تقول إذا أفرط الأكل وجبت التخمة، وإذا وجدت التخمة ضعفت المعدة، وإذا ضعفت المعدة وجب سوء الهضم، وإذا وجب سوء الهضم وجب المرض. النتيجة: فوجود إفراط الأكل يوجب إفراط المرض. وهذا برهان صحيح لأن فساد الهضم لا يوجد إلا ومعه مرض وفساد المعدة لا يوجد إلا وسوء الهضم معه والتخمة لا توجد إلا وفساد المعدة معها والزيادة فوق القدر الموافق لقدرة الطبيعة لا يوجد إلا وتخمة معها وما لا يوجد إلا ووجد شيء آخر معه بوجوده والثاني أيضاً إذا وجد أوجب ثالثاً فلا يوجد الثالث إلا بوجود الأوّل. وهذا أيضاً مما ينبغي أن تتحفظ في وضع مقدماته من أن يدخل فيها مقدمة كاذبة. فإن قائلاً لو قال: إذا وجدت قلة المال وجد الفقر وإذا وجد الفقر فالحاجة موجودة وأراد أن ينتج من ذلك إذا وجدت قلة المال فالحاجة موجودة فهذا كتاب لأن قلة المال ليست فقراً وقد يكون المرء صانعاً وذا كفاف لا يحتاج إلى أحد ولا

---

(١) ما بين [ ] زيادة لازمة لتمام السياق.

يفضل عنه؛ لكن لو قلت: إذا وجدت حال التقصير عن الكفاف وجد الفقر وإذا وجد الفقر وجدت الحاجة لأنتج ذلك إنتاجاً صحيحاً وهو إذا وجدت حال التقصير عن الكفاف وجدت الحاجة. فينبغي أن تتحفظ من مثل هذا من الأسماء المشتركة العامة لمعانٍ فتحقق معانيها بألفاظ مختصة بها وأن تتحفظ من الصفات الكليات فلا توقعها بعمومتها على بعض ما تحتها دون بعض.

وقدموّه بعض المخالفين فقال ليفسد هذا البرهان: إذا عدمت النار عدم الحر وإذا عدم الحر لم نحتج إلى التبرد فأراد أن ينتج إذا عدمت النار لم نحتج إلى التبرد وهذا كذب لأن المحموم والصائف يحتاجان إلى التبرد ولا نار ظاهرة عندهما وإنما هذا لأن المقدمة الأولى كذب وإنما الصواب أن يقول: إذا عدمت النار عدم الحر المتولد عنها.

وهذا مثال شريعي: كل وطء صح علم الواطىء بباطنه وظاهره وحكمه فهو إما فراش وإما عهر، وكل مباحة العين للواطىء فراش وكل ما ليس فراشاً عهر، والأمة المشتركة عهر، وكل ذي عهر عاهر، فكل واطىء أمة مشتركة عاهر وكل عاهر فله الحجر، فكل واطىء أمة مشتركة فله الحجر. فهذه المقدمات كلها أنتجت أن كل واطىء أمة مشتركة فله الحجر.

٦ ـ باب من البرهان شرطي اللفظ قاطع المعنى:

مثاله: إن وصف شيء بالإسكار وصف بالتحريم، ونبيذ التين إذا غلي وصف بالإسكار. فالتحريم واجد لنبيذ التين إذا غلي. فهذا كما ترى ظاهره أن الوصف بالتحريم إنما هو معلق بالإسكار فإذا أردت أن تجعله قاطعاً في لفظه قلت: التحريم حكم كل مسكر، وبعض المسكرات نبيذ التين إذا غلي، فالتحريم حكم نبيذ التين إذا غلي.

وقد غالط في هذا الباب قوم من المشغبين فقالوا: قد قطعتم بأن نافيتين لا تنتج إنتاجاً موثوقاً به وأنتم في بعض هذه الأبواب التي خلت تنتجون إنتاجاً مطرداً من نافيتين وفي هذا الباب أيضاً كقولكم من لم يكن ضحاكاً لم يكن إنساناً والفرس ليس ضحاكاً فالفرس ليس إنساناً وتقولون كل من لم يؤمن فليس مقبولاً من الله عزّ وجلّ والوثني ليس مؤمناً فليس مقبولاً من الله عزّ وجلّ. فالجواب، وبالله تعالى التوفيق: إن النفي الذي أبعدنا إقامة البرهان المطرد منه كل نفي مجرد وهو كل نفي [غير] موجب للمخبر عنه صفة أصلاً فسواه إذا كان النفي بهذه الصفة أي بلفظ النفي أو بلفظ الإيجاب فلا ينتج أبداً شيئاً، وسنذكر شيئاً من هذا في باب مفرد في هذا الديوان في

ذكر مخلطات رامها بعض المغالطين في الاشكال، إن شاء الله عزّ وجلّ. وأما ما كان نفياً في اللفظ وهو يوجب معنى وصفة ما للمخبر عنه فهذا ليس نفياً ولكنه إيجاب صحيح وإنما يراعى المعنى الذي يعطيه اللفظ لا صيغة اللفظ وحده. ومن هاهنا لم يلزمنا تشبيه الباري عزّ وجلّ في نفينا عنه أشياء هي أيضاً منفية عن كثير في خلقه إلا أن ذلك لم يوجب تشبيهه تعالى كقولنا: إن الباري تعالى ليس جسماً والعرض ليس جسماً والباري تعالى ليس عرضاً والجسم ليس عرضاً لأنا في هذا الحكم لم نثبت للباري حالاً يشترك فيها مع العرض إذ نفينا عنه الجسمية ولا مع الجسم إذ نفينا عنه العرضية، وهذا هو النفي المجرد المحض. وأما في القضايا التي ذكرنا آنفاً فإننا أوجبنا فيها الضحك لمن كان إنساناً وأوجبنا للفرس نفي الإنسانية وأوجبنا له مع كل ذلك شبهاً مع كل من ليس ضحاكاً في أنهم ليسوا ناساً. وكذلك أوجبنا لمن لم يؤمن ضد القبول وهو التبرؤ وأوجبنا ضد الإيمان وهو الكفر للوثني. وقد قدمنا أن المعنى إذا انحصر إلى شيئين فنفيت أحدهما فقد أوجبت الآخر ضرورة ـ فاحفظ هذا ـ وإذا نفيتهما فلم توجب شيئاً أصلاً، وإذا نفيت النفي فقد أوجبت ضرورة وإذا أوجبت النفي فقد نفيت بلا شك. فثقف هذا كله ينتج يقينك بصحة علمك.

٧ ـ باب من البرهان يؤخذ من نتيجة كذب بأن يصدق نفيها:

اعلم أنه إذا كانت إحدى المقدمتين كذباً والأخرى صدقاً فأنتجت نتيجة كاذبة ظاهرة الكذب وكانت المقدمة الكاذبة مما رضيها خصمك سامحته في ذلك لتريه فحش إنتاجه؛ فإن الشيء إذا كذب فنفيه حق لا شك فإذا كذبت نتيجة ما فنفيها حق. فقد يصح أخذ البرهان على هذا الوجه صحة مطردة موثوقاً بها أبداً. مثال ذلك: إنسان خالفك فقال: العالم أزلي، فقلت له أنا أسامحك في نقد هذه المقدمة فأقول: العالم أزلي وأضيف إليها صحيحة أخرى وهي الأزلي ليس مؤلفاً فالنتيجة: العالم ليس مؤلفاً، وهذا كذب ظاهر وإذا كان هذا كذباً فنقيضه حق، وهو العالم مؤلف وإذا كان هذا حقاً وقد قدمنا أن الأزلي ليس مؤلفاً فقد صحّ أن العالم ليس أزلياً إذ هو مؤلف وظهر كذب مقدمته، إذ قال: العالم أزلي. فهذا استدلال صحيح لا يخون أبداً إذ أخذ يخالف النتيجة وترد النتيجة إلى الأحالة.

وتذكر هنا ما كتبت لك في أنحاء من الاشكال الثلاثة التي يصح البرهان فيها بردها إلى الإحالة. ومن ذلك أيضاً أن تقول النصارى: الفاعل الأول ثلاثة فنقول: فربنا الفاعل ثلاثة ثم نضيف إلى هذه المقدمة مقدمة صحيحة متيقنة وهي والثلاثة عدد والعدد

مركب من أجزائه المساوية لكله، فالثلاثة مركبة من أجزائها المساوية لجميعها، وقد قلتم الأول ثلاثة فالأول مركب من أجزائه المساوية لجميعه وكله وقد تيقنتم أنتم ونحن أن الأول غير مركب وغير ذي أجزاء فالأول مركب ذو أجزاء لا مركب ولا ذو أجزاء وهذا محال وإذ هذا محال وصح أنه مركب فقد صحَّ أنه ليس عدداً وإذ صحَّ أنه ليس عدداً صح أنه ليس ثلاثة، وظهر كذب مقدمتكم الفاسدة، وبالله تعالى التوفيق.

٨ ـ باب من البرهان مركب من نتائج كثيرة مأخوذة من مقدمات شتى:

مثال ذلك أن نقول: كل معدود فذو طرفين وكل ذي طرفين فمتناه فكل معدود متناهٍ ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الأول فنقول: كل معدود متناه وكل متناه فذو أجزاء فالنتيجة: كل معدود فذو أجزاء ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الثاني فنقول: كل معدود فذو أجزاء وكل ذي أجزاء مؤلف، النتيجة: فكل معدود مؤلف وكل مؤلف فمقارن للتأليف، النتيجة: كل معدود مقارن للتأليف، ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الرابع فنقول: كل معدود مقارن للتأليف وكل مقارن للتأليف فلم يسبق التأليف، النتيجة: فكل معدود لم يسبق التأليف، ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الخامس فنقول: كل معدود لم يسبق التأليف ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان السادس فنقول: العالم لم يسبق المحدث وما لم يسبق المحدث فمحدث مثله: النتيجة فالعالم محدث.

وقد يأتيك في هذا الباب مقدمات قاطعة شرطية ومتصلة ومقسمة واستدلال بضد ما يخرج في النتيجة وبالجملة فإنه يتصرف لك في جميع أنواع البرهان وكل ذلك إذا أخذته على الشروط التي قدمنا فهو موثوق بإنتاجه، والحمد لله رب العالمين.

٩ ـ باب من أحكام القضايا:

اعلم أن من القضايا قضايا ينطوي في ذكرك إياها قضايا أخر وإن كنت لم تلفظ بها وهذا المعنى يؤخذ من المتلائمات ومن عكس القضايا وقد ذكرناها. وهذا نحو قولك: لا يجوز أن يكون الأزلي مؤلفاً، فقد انطوى لنا في هذا الكلام أنه لا يجوز أن يكون المؤلف أزلياً ضرورة لا بدّ من ذلك، وانطوى فيها أيضاً أن المؤلف محدث. وكذلك إذا قلت: كل مسكر حرام فقد انطوى فيه أن المسكر ليس حلالاً وأن الحلال ليس مسكراً، وانطوى فيه أيضاً أن نبيذ التمر إذا أسكر حرام وأن السوكران إذا أسكر حرام وأن نبيذ التفاح إذا أسكر حرام وغير ذلك. كما إذا قلت: زيد يمشي فقد انطوى لك فيه أنه يتحرك وأنه ذو رجل سالمة وأنه حي وأشياء كثيرة.

ولذلك ظن قوم ذوو شغب وجهل أننا مخطئون في قولنا إن القضية الواحدة تنتج، وأبوا ما ذكرنا وليس ظنهم صحيحاً لأن كل ما ذكرنا ليس إنتاجاً إذ شرط معنى الإنتاج أن نستفيد من اجتماع كلتا القضيتين معنى ليس مطوياً في إحداهما أصلاً فأنت إذا قلت: كل مسكر حرام فليس فيه إيجاب أن نبيذ التمر يسكر ولا بدّ أصلاً لكن حتى تلفظ به وتصحح له أنه قد يسكر، فإذا جعلت له هذه الصفة فحينئذٍ تقطع له بالتحريم دون شرط وإلا فإنما في قولك كل مسكر حرام بالإمكان أن أسكر لا بالوجوب؛ إذ في العالم أشياء كثيرة لا تسكر فلعله منها فتدبر هذا ودع المسامحة وحقق. وهذا الذي ذكرنا في هذا الباب من قضايا تفهم من قضايا لم يلفظ بها إنما هو الانطواء فقط فيها، ومعنى الانطواء أننا أتينا إلى معان كثيرة فعبرنا عنها بلفظ واحد طلباً للاختصار. وبالجملة فجزئياتها يدخل الإخبار عنها في الإخبار بكليتها كقولهم: الإنسان حي فإنك قد أخبرت أن زيداً وعمراً أحياء وهند حية وبالجملة فكل رجل وامرأة لأنهم أجزاء الإنسان فافهم هذا. وكذلك أيضاً ينطوي في كل قضية إبطال ضدها كقول الله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٤] فقد انطوى فيه نفي ضد الحلم وهو السفه، فقد انطوى فيه أن إبراهيم ليس سفيهاً. وأما الإنتاج فخلاف ذلك وهو ما قد بيناه ولله الحمد.

واعلم أيضاً أنه ليس في كل وقت يسردك الكلام الذي تريد أن تجعله مقدمة على الترتيب الذي قدمنا لك في أخذ البرهان لكن تردك الأقوال المخالفة لتلك الرتب على ثلاثة أوجه: فوجه مخالف لكل ما ذكرنا في الرتبة والمعنى فلا تلتفت إليه وحقق الرتبة والصدق على الشروط التي قدمنا لك، فليس يقوم لك من غير ما قلنا برهان البتة.

ووجه آخر فيه ألفاظ زائدة لا تصلح المعنى ولا تفسده ولو سكت عنها لم تحتج إليها فلا تبال بها، وعان أخذ البرهان من سائر الكلام الصحيح، وتلك الألفاظ الزائدة إنما تعطي معنى ليس من البرهان في شيء ومن هذا المكان تثبت لنا إقامة الحد بشهادة شاهدين اتفقا على ما يوجب الحد ثم اختلفا في صفات لا معنى لها في الشهادة، والشهادة تامة دونها، كشاهدين شهدا على زيد أنه سرق بقرة فقال أحدهما، صفراء وقال الآخر: سوداء فإنه ليس كونها صفراء أو سوداء مما يغاير سرقته لها ولا ينفيها نعني سرقته لها والكلام تام دون ذكر شيء من ذلك.

ومن هذا الباب نفسه ومن ضده أبطلنا إقرار من أقر بمحال كمن قال: فلان قتلته بسحري لعلمنا أن السحر لا يقتل، فالزيادة التي زاد مفسدة للمعنى فهي مقدمة فاسدة ولو

أقر مرة فقال: قتلته بسيف وقال مرة أخرى: قتلته برمح لكان إقراراً صحيحاً لأنه ليس شيء من هذه الزيادات مغايرة للقتل فسكوته عنها وذكره لها سواء إذ ليس في ذكرها ما يفسد المقدمة.

ونحو هذا ما يذكره أهل الملل المخالفة لنا من أن للدنيا مذ حدثت سبعة آلاف سنة. وقال آخرون خمسة آلاف سنة. وقال آخرون ستة آلاف سنة. وقال آخرون أربعمائة ألف سنة وقلنا نحن لا حد عندنا في ذلك وقد يمكن أن تكون أضعاف أضعاف هذه الأعداد كلها وقد يمكن أن يكون أقل من ذلك فكل هذه الأقوال ليس بقادح في اتفاقنا على أن للعالم أولاً ومبدءاً. وهذه كلها ألفاظ لسنا نقول إنها لا تفسد المبدأ والحدث فقط، لكنا لا نقتصر على كل ذلك حتى نقول: بل إنها كلها على اختلافها موجبة للحدث والمبدأ فلسنا نستضر باختلاف مثل هذه الألفاظ ولا بزيادتها ولا بنقصانها إذا أعطت صحة المعنى المطلوب ولم تفسده(١).

والوجه الثالث أن يأتي بلفظ قد قام البرهان على وجوب الانقياد إليه فيحتاج إلى أخذه في المقدمات بيننا وبين من خالفنا في بعض الآراء ممن يقر معنا بذلك اللفظ وينقاد له وفي ذلك اللفظ حذف بيّن ولفظ قد ترك ذكره ولا يقدر خصمنا على إنكار ذلك ولا يضير ذلك الحذف شيئاً وهو كما لو ذكر ولا فرق، إذا تيقن كونه قائماً في المعنى، وذلك نحو مقدمة نأخذها من قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣] فلا شك عند السامع لهذه الآية إن كان له أدنى فهم للسان العربي وأقل معرفة بالملة الإسلامية أن هنا معنى بناء إليه ضرورة قد حذف من اللفظ اكتفاء بأنه لا يخفى ذلك أصلاً وهي «فأحدثتم» ومكان معنى هذه اللفظة بين «سفر» وبين «أو جاء» وكذلك إن احتجنا إلى مقدمة أخرى من قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] فلا شك عند من له لسان من أهل الملة الإسلامية واللغة العربية أن المعنى «فحنثتم».

وقد يكون الحذف على رتبة أخرى وهو أن يوجب اللفظ في بنية اللغة ارتباطاً

---

(١) قال ابن حزم: «وأما اختلاف الناس في التاريخ، فإن اليهود يقولون للدنيا أربعة آلاف سنة ونيف، والنصارى يقولون: للدنيا خمسة آلاف سنة، وأما نحن فلا نقطع على عددٍ معروف عندنا، وأما من ادعى في ذلك سبعة آلاف سنة أو أكثر أو أقل فقد كذب، وقال ما لم يأت قط عن رسول الله ﷺ فيه لفظة تصح، بل صح عنه عليه السلام خلافه». وانظر: الفصل في الملل والنحل (٢/ ١٠٥).

بمعنى لم يذكر ولا بدّ من تصحيحه كقول القائل: فلان تاب فلا يختل على سامع أنه أذنب وفلان ارتد فلا يختل على سامع أنه قد كان مسلماً، وهذا المال موزون فلا يختل على سامع أنه بميزان، ومثل هذا كثير فمثل هذا الحذف لا يضر الكلام شيئاً، والكلام صحيح، وأخذ المقدمات منه للبرهان واجب وإثبات المعنى للمحذوف منها لازم ولا يتعلل في مثل هذا الحذف إلا جاهل غبي أو مكابر سخيف أو منقطع متسلل وكذلك إذا قلت ضرب زيد بالسيف عمراً فأبان رأسه أنتجت أن زيداً قتل عمراً وهذا إنتاج صادق صحيح وتقديم صحيح ولا يضرك إن حذفت من المقدمة[1]: وكل من أبين رأسه مقتول، وكل من أبان رأس غيره فقد قتله ففلان قتل فلاناً. وكذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] فهذا إنتاج صحيح مكتفى به عن أن نقول سبعة وثلاثة مساوية لعشرة، فتلك عشرة، لصحة العلم بذلك.

فافهم الآن من هذا الباب أن خلاف الرتب التي قدمت لا يكون إلا على ثلاثة أوجه: فساد الرتبة والمعنى فاطرحه، وزيادة اللفظ فإن كان يفسد المعنى فاطرحه وإن كان لا يفسده فلا تبال به فلن يضرك، وحذف من اللفظ فإن كان يفسد المعنى فاطرحه وإن كان لا يفسد المعنى فلا تبال به فلن يضرك وثقف هذا كله فالمنفعة به عظيمة جداً.

واعلم أن الخصم إذا أقر لك بالمقدمتين اللتين على الشروط التي قدمنا من الصحة وأنكر النتيجة فقد تناقض وسقط وبطل قوله. وكذلك إن كانت النتيجة كاذبة على ما قدمنا فوجب عليه تصديق ضدها على ما قدمنا من البرهان الذي يؤخذ من النتيجة الكاذبة التي تسامح الخصم في إحدى المقدمات فإن صدق ذلك الضد فقد راجع الحق ولزمه ولن يكذب مقدمته الفاسدة وإن صدق النتيجة ولم يرجع عن تكذيب مقدمته الفاسدة فقد صدق الشيء وضده أو أنكرهما جميعاً فقد سخف وسقط الكلام معه وبان بطلان قوله وبالله تعالى التوفيق، وله الأمر من قبل ومن بعد لا إله إلا هو. ولا تغلط فتقدر أن من وافقك في قولك فقد لزمه ما لزمك فهذا جهل ممن أراد إلزام ذلك خصمه، أو شغب.

واعلم أن موافقة الخصم للخصم تنقسم قسمين: أحدهما موافقة في النتيجة فقط

(١) انظر: الفصل لابن حزم (٢/ ١٨٠).

دون موافقة له في المقدمات المنتجة للنتيجة فهذا هو الذي قلنا لك لا تعبر به إذ إنما وافقك على ذلك لتقديمه مقدمات أخر أنتجت تلك النتيجة إما هي فاسدة وإما مقدماتك فاسدة، فإن هذا وإن أدخلته مقدماته في موافقتك الآن فهي مخرجة له عما قليل إلى مخالفتك. والوجه الثاني أن يوافقك على مقدماتك فهذا الوفاق اللازم الذي تقوم به الحجة إن كانت صحاحاً بالجملة أو تقوم به على الخصمين معاً الحجة فقط على كل حال صحاحاً كانت أو غير صحاح بالتزامهما إياها. فإن قال قائل: كيف تختلف المقدمات وتنتج نتيجة واحدة لا سيما وأحد العملين في بعض المقدمات حق والعمل الثاني باطل فقد صار الحق والباطل ينتجان إنتاجاً واحداً فليذكر على ما ذكرنا قبل أن نبدأ بذكر أنحاء الاشكال من أنه قد تكون مقدمات فاسدة تنتج إنتاجاً صحيحاً وبيناها هنالك وما نذكره إثر هذا الباب فمذكور هنالك تقديم مقدمتين نافيتين فنقول لك: ليس كل إنسان حجراً ولا كل حجر جماداً النتيجة: ليس لك إنسان جماداً. وقلنا هنالك أن هذا تقديم غرار خوان لأنك إذا وثقت به واستسلمت إليه قدم إليك مثلها فقال ليس كل إنسان أسود وليس كل أسود حياً النتيجة ليس كل أسود حياً فهذا تقديم فاسد. وقد ينتج إنتاجاً يوافق الإنتاج الصحيح في بعض المواضع إلا أنك إن تبعته فكما أدخلك في الحقيقة في مكان فكذلك يخرجك منها في الآخر. وقد بينا هذا هنالك وفي الباب الذي يتلو هذا الباب ولم ندع للأشكال لك إليك سبيلاً.

وكثيراً ما يحتج علينا اليهود بأننا قد وافقناهم على أن دينهم قد كان حقاً ونبيهم حق ويريدون من هاهنا إلزامنا الإقرار به حتى الآن فاضبط هذا المكان واعلم أنا إنما وافقناهم على مقدماتهم، وهي مقدمات أنتجت لنا موافقتهم فيما ذكروا، فاضربوا عن تلك المقدمات واتباعها فيما أنتجت وتعلقوا بالموافقة بالنتيجة فقط فلا تغتر بموافقة في النتيجة أصلاً حتى تصح المقدمات وإنما صححنا نحن وهم إن من ثبت أنه أتى بمعجزات أنه نبي، وموسى، عليه السلام، أتى بمعجزات فموسى نبي، وهذه المقدمة بنفسها تنتج نبوة محمد ﷺ، فنقول: كل من أتى بمعجزة فهو نبي ومحمد ﷺ أتى بمعجزات فهو نبي، فاضبط هذا جداً. وقد وافقنا أصحاب القياس في نتائج كثيرة إلا أن مقدماتهم غير مقدماتنا فليس إلزامنا إياهم ولا إلزامهم إيانا رافعاً الشغب بتلك النتائج واجباً لكن حتى نتفق على المقدمات الموجبة لها. فإن شغب مشغب فقال قد أبنّا لكم مقدمات يختلف إنتاجها، وذكر استدلال الخارجي والمرجىء بقول الله عزّ وجلّ: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٥، ١٦] فإن

الخارجي[١] قال: قد صحت آثار وآيات بأن القاتل يصلاها ولا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى، فالقاتل هو الأشقى الذي كذب وتولى. وقال المرجىء[٢]: قد صحت آثار وآيات بأن المقر بالتوحيد والإيمان يدخل الجنة، والنار لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى، فالزاني لم يكذب ولا تولى فالزاني لا يصلاها. فاعلم أن هذا من البرهان الذي نبهتك عليه فتذكر عليه، إذ أخبرتك إن من المقدمات المقبولة كلاماً فيه حذف والحذف في هذه المقدمات التي قدر الجاهل أنها أنتجت إنتاجاً مختلفاً هو شيء قد دل عليه البرهان، وهو المراد لا يصلاها صلى خلود وأنها نار بعينها من جملة نار جهنم لا يصلى تلك النار إلا أهل هذه الصفة وليس في هذا أن كلّ نار في جهنم لا يصلاها إلا أهل هذه الصفة. وهذا أيضاً مما ينبغي أن تتحفظ منه بأن تستوعب كل ما هو متصل بالمقدمات وإلا فهي مقدمة ناقصة وليست في هذه الآية وحدها مقبولة عندنا لكن آيات كثيرة وأخبار كثيرة فنضمها كلها إلى بعضها بعض ولا نأخذ بعض الكلام دون بعض فتفسد المعاني. وأحذرك من شغب قوم إذا ناظروا ضبطوا على أنه آية واحدة أو حديث واحد، وهذا سقوط شديد وجهل مفرط إذ ليس ما ضبطوا عليه أولى بأن يتخذ مقدمة يرجع إلى إنتاجها من آيات أخر وأحاديث أخر وهذا تحكم وسفسطة فاحذره أيضاً جداً.

١٠ ـ باب أغاليط أوردناها خوفاً من تشغيب مشغب بها في البرهان:

وينبغي أن تتحفظ من أغاليظ وشغب شغب بها مشغبون في عكس المقدمات وفي الاشكال وقد ذكرنا في بعض الأبواب الخالية نبذاً من هذا فمن ذلك أنا قد قلنا إن النافية الكلية تنعكس نافية كلية فإن قال لك قائل: لا فارسي إلا أعجمي هذا حق وعكسها لا أعجمي إلا فارسي كذب فتنبه لموضع المغالطة، واعلم إن هذه القضية موجبة لا نافية وإن كان ظاهرها النفي، وتذكر ما قلنا لك في هذا الباب المترجم فإنه

---

(١) يقصد بالخارجة: طائفة الخوارج الذين خرجوا على الإمام عليّ رضي الله عنه وكرّم وجهه، لما حكّم الحكمين، وقالوا: لا حكم إلا لله، وهم المارقة، والحرورية والشكاكية، والشُراة وانظر: اعتقادات الفرق للرازي (ص ٥١)، والكامل لابن الأثير (٣/ ١٦٥)، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان لعباس بن منصور الحنبلي (ص ٩)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ٥٧)، تاريخ الطبري (٥/ ٦٥).

(٢) نسبة للمرجئة: سموا بذلك لقولهم بالإرجاء. وانظر: الفرق بين الفرق (٢٠٢)، والملل والنحل (١/ ١٣٩) والبرهان في عقائد أهل الأديان (١٧)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢١٣).

باب من البرهان شرطي اللفظ قاطع المعنى في الإنتاج من مقدمتين ظاهرهما أنهما نافيتان فإن ذلك يبين لك هذا المكان.

ونزيد هاهنا بياناً فنقول: ألا ترى أنك قد أوجبت العجمة لكل فارسي فهذه موجبة كلية وليست نافية البتة، وإذ هي كذلك فعكسها موجبة جزئية وهي قولك: وبعض الأعجمين فارسي وكذلك قولك: ليس شيء من الجواهر محمولاً في عرض فهذه صادقة فإذا عكست فقلت: ولا شيء من الأعراض محمولاً في الجوهر فهذا كذب فتفهم موضع المغالطة من هذا الباب، وهو أن العكس الذي ذكرنا حكمه في النوافي وصححناه إنما هو في نفي اشتباه الذاتين أو في نفي اشتباه جزئيهما ولم نرد نفي اشتباه غيرهما. وهاهنا إنما نفيت اشتباه موضع الجوهر وموضع العرض، وموضعهما غيرهما، وموضع كل شيء فهو غير الشيء الذي في الموضع بلا شك.

وتحفظ أيضاً من المغالطة الواقعة في عكس الموجبة الكلية أن يقال لك: أليس كل ماض من الزمن قد كان مستقبلاً فلا بدّ من نعم فيقال لك: فبعض المستقبل قد كان ماضياً وهذا كذب فتحفظ من موضع المغالطة هاهنا وهو أنه إنما دخل الكلام الغلط من التسوية بين زمانين هما غير الصفتين اللتين هما المضي والاستقبال، للمضي خبر عن شيء كان موجوداً حال للمستقبل، لأن المستقبل عدم ولا حال للعدم. ويقتضي لفظ المخبر عنهما اختلافهما لا التسوية بينهما وتصحيح ذلك أن تقول: بعض المستقبل يصير ماضياً وقد صار ماضياً وهذا صحيح.

وتحفظ أيضاً من غلط يقع في عكس الموجبة الجزئية. مثاله: بعض الخمر قد كان عصيراً، فإن قلت: بعض العصير قد كان خمراً كذبت. والغلط هاهنا من قبل تسوية بين زماني المخبر عنهما، وزمانهما غيرهما، وإنما يصح العكس في الصفات الملازمة للمخبر عنهما لا في الصفات اللازمة لغيرهما. وتصحيح ذلك أن تقول: وبعض العصير صار خمراً أو يصير خمراً؛ فاحفظ الآن أن العكس الصحيح إنما هو في الذوات أو الصفات الملازمة للذوات.

وقد غالط قوم أيضاً [من] بعض النواكي ممن مذهبه إفساد الحقائق والجري إلى غير غاية وطلب ما لا يدري هو فكيف غيره فقال: إن الشكل الأول قد يكذب فيقول: الفرس وحده صهال والصهال حي فالفرس وحده حي. فإنما أتى الغلط هاهنا من زيارة زيدت تفسد المعنى وهي «وحده»، فتذكر ما قلت لك في الباب الذي قبل هذا الباب من حكم اللفظ الزائد في المقدمات فاسدات اللفظ والرتبة؛ فتأمل الألفاظ

الزائدة كما حددت لك، واعلم أن الموصوف في النتيجة ليس مقتضياً لأن تلك الصفة لا تكون إلا له ولا بدّ، بل قد تعمه وتعم غيره.

ونزيدك بياناً ليقوي تحفظك من تخليط كل من لا يتقي الله عزّ وجلّ في السعي في إفساد الحقائق من المدلسين الذين هم أحق بالنكال من المدلسين في النقرد والبيوع وقد قال رسول الله ﷺ: «من غشنا فليس منا»[1] ولا غش أعظم من غش في إبطال الحقائق فنقول، وبالله تعالى التوفيق: تأمل ضعف هذا المدلس فإنه إذا قطع بأن الفرس وحده صهال فقد صح بلا شك أن الصهال وحده فرس، لأن الصهيل صفة مساوية للفرس ليست أعم منه ـ وقد نبهناك على هذا في باب عكس القضايا ـ فلما أتى هذا المدلس بقضية توجب أن الصهال وحده فرس قال: والصهال حي بعد أن شرط انفراد الصهال بالفرسية، وأدرج في قوله الصهال حي أنه الصهال المراد بالذكر في المقدمة الأولى فأوجب برتبة لفظه أن وصف الصهال بالحياة وصف مساوٍ لأنه وصف أعم، فصار قائلاً الصهال وحده حي، فهذه المقدمة الثانية مموهة كما ترى، وهي كاذبة لأنها وضعت موضع كذب وشبهت بالحقائق، فلكذب المقدمة كذبت النتيجة. وقد بينت لك أن كذب المقدمة الثانية إنما كان لأنه بناها كلية اللفظ على موصوف جزئي، فتفهم هذا وتحفظ من أهل الرقاعة جداً. وإنما كان الصواب أن يقول في النتيجة فالفرس حي، ولا يذكر «وحده» لأن «وحده» في الحقيقة مع «صهال» خبر عن الفرس وليس لفظة «وحده» تابعاً للفرس فيذكر في النتيجة لكنه تابع للصهال ـ وهو الحد المشترك ـ ولو ذكره في المقدمة الثانية مع الصهال فقال الفرس وحده صهال، وهو وحده صهال حي، فالفرس حي لأصاب[2].

---

(١) رواه الترمذي عن أبي هريرة وقال: حسن صحيح، (الجامع الصغير ٢/١٧٦).

(٢) قال العلامة القرافي: البحث الرابع في تحقيق موضوع صيغ العموم وهو في غاية الإشكال، ولقد وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء فما تيسّر لهم من جواب.
وتقرير الإشكال في تحقيق موضوعه: أن صيغ العموم بين أفرادها قدرٌ مشترك، ولها خصوصيّات.
والصيغة: إما أن تكون موضوعة للمشترك بينها، أو لخصوصياتها، أو للمجموع المركب منهما في كل فرد، أو لمجموع الأفراد، والقدر المشترك يفيدُ العدد.
أما المشترك: فلأن اللفظ حينئذٍ يكون متواطئاً مطلقاً، يقتصر بحكمه على فردٍ من أفراده، لأنا لا نعني بالمطلق إلا اللفظ الموضوع للقدر المشترك، كقوله تعالى: ﴿تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].
والعام قسيم المطلق، فلا يكون مطلقاً، ولأنه لا يقتصر بحكمه على فردٍ، وأما الخصوصيات في أفراد المشتركين مثلاً: فالخصوصيات متباينة مختلفة، كالطول والقصر والسواد والبياض، ونحو =

ومن ذلك أيضاً لو قال قائل وهو يشير إلى رجل بعينه: الإنسان طبيب، لكان هذا اللفظ عاماً وباطنه الخصوص، فلو حمل عليه وصفاً يجب أن لا يقع إلا على معنى عام لكان كاذباً. وقد سأل بعض المغالطين طبيباً فقال له: الحر يحلل البرد فقال نعم، فقال له: والبرد يحلل الحر فقال نعم، فقال له: فالحر هو البرد والبرد هو الحر؛ فقال له الطبيب: إن وجهي تحليلها مختلف وليس من أجل اتفاقهما في صفة ما وجب أن يكون كل واحد منهما هو الآخر، فلج المشغب وأبى، فلما رأى الطبيب جنونه وترقعه قال له: أنت حي قال نعم. قال: والكلب حي قال نعم قال: فأنت الكلب والكلب أنت.

واعلم أن هاتين الشغيبتين من الشكل الثاني، وقد أساء في ترتيبهما لأن الشرط في الشكل الثاني أن يكون إحدى مقدمتيه نافية ولا بدّ، فافهم هذا واضبطه فإنه لا يخونك أبداً. ولا تلتفت إلى أهل الشغب فإن مثل هؤلاء إنما يجرون مجرى المضحكين لسخفاء الملوك والملهين لضعفاء المطاعين وليسوا من أهل الحقائق أصلاً فلا تعبأ بهم شيئاً. وقالوا أيضاً: قد وجدنا موجبتين لا تنتج وهو: ممتنع أن يكون الإنسان حجراً وممتنع أن يكون الحجر حياً فهاتان صادقتان، النتيجة: ممتنع أن يكون الإنسان حياً وهذا كذب فافهم أيضاً موضع المغالطة هاهنا وهي: إن هاتين المقدمتين نافيتان نفياً مجرداً ليس فيه شيء من الإيجاب أصلاً وقد قلنا إن نافيتين لا تنتج، وقد ذكرنا لك قبل أن المراعي إنما هو حقيقة المعنى المفهوم من اللفظ لا صيغة اللفظ وحدها، وهاتان المقدمتان وإن كانتا بلفظ الإيجاب فمعناهما النفي المجرد المحض لأنهما نفتا عن الإنسان الحجرية وعن الحجر الحياة ولم توجبا للحجر ولا للإنسان معنى أصلاً غير ما أوجبه لهما أسماؤهما فقط.

وقد غالطوا أيضاً فقالوا: كل نهاق حي، ولا واحد من الناس نهاق حي، فهاتان

= ذلك، فلو كان اللفظ موضوعاً لها، لزم أن تكون صيغة العموم مشتركة لوضعها بإزاء المختلفات، لكنها ليست مشتركة لوجوه:

إن المشترك لا تكون مسمياته غير متناهية، لأن الوضع في فرع التصور وجميع ما يتصوره الواضع متناهٍ، والاستقراء أيضاً دلّ على ذلك، لكن خصوصيات مسميات المشترك غير متناهية، فلا يكون اللفظ مشتركاً.

وثانيها: أن المشترك لا يستعمل في كل أفراده، على قول جماعةٍ عند المعممة غير مجمل، فلا يكون لفظاً لعمومٍ مشترك. . . وانظر: نفائس الأصول (٤/ ١٧٩٥، ١٧٩٨).

صادقتين النتيجة: فلا واحد من الناس حي وهو كذب وإنما أتت المغالطة من أجل الصفة التي وصف بها النهاق تعم النهاق وتعم أيضاً معه الشيء الذي نفي عنه النهاق فهذا أسوأ نظم. وإنما ينبغي له أن تشركه بما لا يشركه فيه الذي نفي عنه مشاركته جملة في المقدمة الثانية.

ومن هذا الباب أن نقول: ليس كل آخذ مال بغير حقه سارقاً، وكل آخذ مال بغير حقه وهو عالم به فاسق فهاتان صادقتان، النتيجة: فليس كل آخذ مال بغير حقه وهو عالم به فاسق، وهذا كذب، وإنما أتت المغالطة لأنك وصفت أخذ المال بغير حق في المقدمة الموجبة بصفة تعمه وتعم كل سارق معه، وإنما كان ينبغي أن تصفه بما لا يشترك معه فيه من نفيت عنه في الأخرى مشاركته إياه.

وقد غلطوا أيضاً من قبل إسقاط شيء من الموصوف فقالوا الشعر غير شيء موجود في شيء من العظام، والعظام موجودة في كل إنسان فهاتان صادقتان، النتيجة: فالشعر غير شيء موجود في شيء من الإنسان وهذا كذب، وهذه مغالطة قبيحة، لأن الموضوع وهو المخبر عنه المقصود بالوصف في المقدمة الأولى إنما هي العظام، لأنه عنها نفي الشعر ثم أثبت ذكر العظام في المقدمة الثانية في أن وصف مكانها فقط، وقد قدمنا أن النسبة بالإيجاب لا تكون إلا في ذاتي المخبر عنهما وفي الصفات الملازمة لهما لا في مواضعهما؛ إلا أنك لو صححت لقلت: فالشعر ليس في شيء من عظام الإنسان. وأيضاً فإن قوة هاتين المقدمتين قوة جزئية لأن العظام بعض من أبعاض الإنسان لا في كله، وجزئيتان لا تنتج، فتذكر على ما قلنا لك قبل من أن الحد المشترك لا بدّ من أن يكون مخبراً عنه في إحدى المقدمتين وخبراً في الأخرى أو مخبراً عنه في كلتيهما أو خبراً في كلتيهما. فإن كان مخبراً عنه في الواحدة وخبراً في الثانية فانظر، فإن كانتا موجبتين فلا بدّ من أن يكون الوصف به لما وصف به ذاتياً عاماً له كله، ويكون أيضاً المخبر عنه معموماً في المقدمة الأخرى بما صار وصفاً له فيها، فإن كانت إحداهما نافية فليكن النفي الذي وصفت به المنفي عنه في إحدى المقدمتين منتفياً في الحقيقة عنه وعن الأخرى بذلك الموصوف في هذه لأن الشيء الموصوف في إحدى المقدمتين هو صفة في الأخرى، فإن كان موصوفاً به في كلتا المقدمتين فلا بدّ من أن تكون إحدى المقدمتين نافية فليكن حينئذٍ الذي نفيت في الواحدة عاماً لما نفيته عنه ومنتفياً عن الموصوف في الثانية، على حسب ما ينصه فيها. فإن كان موصوفاً في كليتهما فافعل

في الموجبتين ما قلنا في الشكل الأول وافعل في التي إحداهما نافية ما قلنا لك في الشكل الثاني.

١١ ـ باب من أحكام البرهان في الشرائع على الرتب التي قدمنا:

الألفاظ الواردة في الشرائع اللازم الانقياد لها بعد ثبوتها التي إليها يرجع فيما اختلف فيه منها إما قول عام كلي ذو سور أو ما يجري مجرى ذي السور من المهمل الذي قوته في اللغة قوة ذي السور، ومن الخبر الذي يفهم منه ما يفهم من الأمر، والأمر أيضاً هو على عموم المعنى، إلا حيث يتبين بعد هذا إن شاء الله عزّ وجلّ. وذلك نحو قوله عليه السلام: «كل مسكر حرام»(١) فهذا كلي ذو سور أو كقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] فهذا أمر عام ومثله قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].

ثم هذه الوجوه الثلاثة ينقسم كل واحد منها أربعة أقسام: أحدها كلي اللفظ كلي المعنى، والثاني جزئي اللفظ جزئي المعنى وهو ما حكم به في بعض النوع دون بعض. وهذا النوع أيضاً ـ فتنبه لما أقول لك ـ هو أيضاً عموم لما اقتضاه لفظه، وهذا النوع والذي قبله معلومان بأنفسهما جاريان على حسب موضوعهما في اللغة لا يحتاجان إلى دليل على أنهما يقتضيان ما يفهم عنهما ولو احتاجا إلى دليل لما كان ذلك الدليل إلا لفظاً يعبر عن معناه، فما كان يكون المدلول عليه بأفقر إلى دليل من الذي هو عليه دليل، وهذا يقتضي ألا يثبت شيء أبداً، وفي هذا بطلان الحقائق كلها، ووجود أدلة موجودات لا أوائل لها وهذا محال فاسد، والمعلوم بأول العقل أن اللفظ [يفهم] منه معناه لا بعض معناه ولا شيء من معناه. ولذلك وضعت اللغات ليفهم من الألفاظ معناها.

والقسم الثالث جزئي اللفظ كلي المعنى وهو ما جاء اللفظ به في بعض النوع دون بعضه إلا أن ذلك الحكم شامل لسائر ذلك النوع، وهذا لا يعلم من ذلك اللفظ الجزئي لكي من لفظ آخر وارد لنقل حكم هذا الجزئي إلى سائر النوع.

والقسم الرابع كلي اللفظ جزئي المعنى وهو ما جاء بلفظ عام والمراد به بعض ما اقتضاه ذلك اللفظ، إلا أن هذا القسم والذي قبله لا يفهم معناهما من ألفاظهما أصلاً

---

(١) رواه مسلم (١٣/ ٢٣٣)، (١٩٩٥) عن عائشة وابن عمر وبريدة مرفوعاً.

لكن ببرهان من لفظ آخر أو بديهة عقل أو حسّ تبين كل ذلك أنه إنما أريد به بعض ما يقتضيه ذلك اللفظ. ولولا البرهان الذي ذكرنا لما جاز أصلاً أن ينقل عن موضعه في اللغة ولا أن يخص به بعض ما هو مسمى به دون سائر كل ما هو مسمى بذلك اللفظ.

فأما النوع الذي هو كلي اللفظ جزئي المعنى فهو كقول الناس في معهود خطابهم «فسد الناس» وإنما المراد بعضهم، وهذا يعلم ببديهة العقل، لأن الناس لا يفسدون كلهم إلا بذهاب الفضائل جملة، والفضائل أجناس وأنواع مرتبة في بنية العالم، ولا سبيل إلى عدم نوع بأسره جملة حتى لا يوجد في العالم أصلاً. وكقول القائل: «الماء للعطشان حياة» وإنما يريد بعض المياه، وهذا يعلم بالحس لأن ماء البحور والمياه المرة ليست حياة للعطشان. ومن هذا النحو قول الله عزّ وجلّ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] وهذا معلوم بالعقل أنه تعالى إنما عنى بعض الناس لأنه ممتنع لقاء جميع الناس لهم مخبرين؛ ومن ذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وإنما المراد من ذلك بعض أحوال القيام إلى الصلاة دون بعض وهو حال كون المرء محدثاً، وهذا إنما علم ببيان آخر. واعلم أن المراد بهذه اللفظة ما ذكرنا، وهذا مستعمل كبيراً في الكلام، إلا أنه لا بدّ من برهان يعدله عما وضع عبارة عنه في اللغة، وإلا فهو تحكم من مدعيه وإفساد للبيان الذي يقع به التفاهم. وليت شعري إذا لم يكن اللفظ عبارة عن المعنى ولم يكن لكل معنى عبارة معلومة له فكيف يريد أن يصنع من هذه الألفاظ التي لا يحملها على أنها كلية مهمتها، أو يقول بالتوقف حتى يلوح له المراد، وبأي شيء يريد يفرق بين المعاني بزعمه؟ هل يجد شيئاً غير لفظ آخر وهل ذلك اللفظ الآخر في احتمال التشكيك في المراد به وفي معناه إلا كهذا اللفظ الأول ولا فرق، وهكذا أبداً. ولو صح هذا لبطلت فضيلتنا على البهائم، إذ لم يقع لنا التفاهم بالأسماء الواقعة على المسميات، وينبغي للعاقل أن لا يرضى لنفسه بكل كلام أداه إلى إبطال التفاهم، فإن ذلك خروج عن ثقاف العقل وهزء بنعم الأول الواحد المتفضل علينا بهذه القوى العظيمة التي بها استحققنا أن يخاطبنا.

ومما خرج بالأدلة الصحاح عن بعض ما يقتضيه ظاهر لفظه قوله تعالى في آية التحريم: ﴿وَأُمَّهَـٰتُكُمُ ٱلَّـٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَـٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وكثير من مثل هذا، فلولا براهين مقبولة من ألفاظ أخر بينت لنا أن المراد بالتحريم بعض المرضعات والمرضعات وبعض الزواني والزناة دون

بعض وبعض السراق دون بعض لوجب حمل هذه الألفاظ على كل ما هو مسمى بها وإن كان البعض أيضاً من هذه المعاني يقع عليه الذي يقع على الكل.

وأما اللفظ الجزئي الذي يدخل فيه معنى كلي فقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾ [النساء: ١٩] في أول سورة النساء، ثم اتَّصل الخطاب إلى قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَـٰتُكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣] الآية، وكل ما ذكر فيه فمحرم على غير الذين آمنوا ولكن ليس بهذا اللفظ لكن بدلائل أخر من ألفاظ أخر أوقعت أيضاً هذا الحكم على غير من [هو] مسمى في هذا المكان ولولا تلك الألفاظ الأخر لما دخل في هذا الحكم من ليس مسمى باسم من خوطب به أصلاً. وإنما ذكرنا هذا القسم لأن لا يظن جاهل أن هذا الحكم إنما انتقل من هذا اللفظ إلى غير من يقتضيه. فإذا أردت أن تقدم مقدمات من الأنواع التي ذكرنا في أول هذا الباب وقد قلنا إن إليها يرجع في ما اختلف فيه قلت: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، النتيجة: فكل مسكر حرام؛ فهذه قرينة من النحو الأول من الشكل الأول. وإن شئت قلت: كل سارق ما سوى أقل من ربع دينار فعليه قطع يده وزيد سرق شيئاً ليس أقل من ربع دينار، فزيد عليه قطع يده. وهكذا يفعل في جميع الأوامر وهو أن يخرج الأمر بلفظ خبر كلي يعم ما اقتضاه اللفظ الذي يجب الائتمار له. واعلم أن اللفظ إن كان من الألفاظ المشتركة كان ذلك جارياً على جميع الأنواع التي اقتضاها ذلك اللفظ، إن قدر على ذلك، حيث ما وجدت مجتمعات أو أفراداً.

وليس لأحد أن يقول: لا أجري الحكم إلا على اجتماع جميع المعاني التي يقتضيها الاسم، لأنه يصير حينئذٍ مخالفاً لحكم الاسم من حيث قدر أنه موافق له، لأن كل بعض منه يقع عليه ذلك الاسم، فإذا لم يجره على ذلك البعض إذا وجده منفرداً فقد منع من إجراء الاسم على عمومه وما يقتضيه، وهذا إبطال موضوع الاسم، فإن كان ذلك ممتنعاً في الطبيعة أو كان لفظاً عاماً إلا أنه لا يقوم منه بيان يفهم أو كان لفظاً يقع على نوع واحد أو صفة واحدة إلا أن عمومها ممتنع في الطبع لا سبيل إليه ولا إلى إخراج شيء محدود منه، أو كان الإثبات بكل الوجوه التي يقتضيها ذلك الاسم غير واجب بحكم الشرع بيقين، لم يلزم منه إلا أقل ما يقتضيه ذلك اللفظ، لأن ما عدا هذا المقدار لا يقدر على استيفائه، والعجز علة مانعة، وغاية في البيان بأن ذلك اللفظ لم يقصد به العموم الذي لا يطاق أصلاً؛ وذلك كقول قائل: ادع لي الناس أطعمهم ولا سبيل إلى عموم الناس كلهم فإنما هذا على جماعة يقع عليهم اسم ناس. وكذلك حيث

ذكر الله عزَّ وجلَّ المساكين أو الفقراء إذ لا يطاق غير هذا أصلاً، ومن كلف غيره الممتنع فقد خرج عن حد من يكلم.

فمن القسم الذي قلنا إنه يكون لفظاً يعم ذوي صفات شتى قوله عزَّ وجلَّ حيث ذكر المحصنات، فإنه لا يجوز أن يخص بذلك بعض من يقع عليه هذا الاسم دون بعض، ولا يجوز أيضاً أن نمتنع من إجراء الحكم حتى تجتمع جميع الصفات التي كل صفة منها ليس إحصاناً. لكن إذا وجدت منها صفة واحدة فأكثر وجب لها حكم المعبر عنها وهو اسم يقع على العفائف والحرائر والمتزوجات والمسلمات، إلا أن يأتي لفظ مانع من عموم كل ما ذكرنا فيوقف عنده على ما قدمنا. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢] والنكاح يقع على العقد الصحيح وعلى الوطء صحيحاً كان أو فاسداً، فكل من وطئها الأب بزنا أو غيره حرام على الابن، فتقول في مقدمة من هذا الباب: كل ما نكح الأب من النساء على الابن حرام، وهند نكحها أبو زيد، فهند على زيد حرام؛ فالحد المشترك ههنا النكاح والأب، والحدان المقسمان: أما في المقدمة الكبرى فالنساء والابن والحرام، وأما في الصغرى فزيد وهند وهما الخارجان في النتيجة.

واعلم أن ما قلت لك أن اللفظ الواقع على أنواع شتى هو على عمومه لكل ما تحته من الأنواع، لأنه لا جنس لها، كاللفظ الواقع على النوع الواحد في عمومه من الأشخاص ولا فرق إلا أن يقوم برهان كما قدمنا على أن المراد بعض تلك الأنواع لا كلها، وبعض تلك الأشخاص لا كلها، فيؤخذ به في ذلك المكان خاصة لا حيث وجد ذلك اللفظ. لكنه إن وجد ذلك اللفظ في مكان آخر فهو محمول على عمومه لكل ما تحته أبداً لأن ذلك البرهان الذي نقله عن عمومه في المكان الأول لم يدخل على أنه نقل عن موضعه في اللغة قطعاً، لكنه دل على أن المراد به في هذا المكان خاصة بعض ما يقتضيه موضعه في اللغة فقط.

وأما قول القائل: فلان لا يظلم في حبة خردل، فلا يفهم من ذلك عند التحقيق وترك المسامحة إلا ما اقتضاه اللفظ خاصة من أنه لا يظلم في الخردل خاصة، وهذا الذي وضع له اللفظ في اللغة، ولا يفهم من ذلك أنه لا يظلم في الآطام والضياع والدور، لأن الضياع والدور لا تسمى خردلاً أصلاً. لكن إن قال قائل: لا يظلم الناس شيئاً أو قال لا يظلم في شيء فحينئذٍ يعم بالنفي كل ما وقع عليه اسم ظلم. فإن لم يكن هذا فلأن معنى علقته في الأسماء على المسميات وثبت في العقول أنه لا بيان

إلا بالألفاظ المعبر عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة، هذا ما لا يعلم أحد سواه إلا مغالط لنفسه مكابر لحسه، مسامح حيث لا تنبغي المسامحة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنه لا يفهم من اللفظ إلا منع أفٍ فقط، وأما القتل والضرب وغير ذلك فلا منع منه في هذا اللفظ أصلاً، لأن كل ذلك لا يسمى «أف» ولا يعبر عنه بأف، ولو أن إنساناً قتل آخر وأخبر عنه مخبر وشهد شاهد أنه قال له أف لكان كاذباً وشاهد زور وآتياً كبيرة من الكبائر، بحكم المختار للوسائط بيننا وبين الواحد الأول، ﷺ، عزّ باعثُه وجل، إذ قضى أن شهادة الزور من الكبائر فمن لم يردعه قبح الخروج عن المعقول فليردعه خوف النكال الشديد يوم الجزاء، نعوذ بالله من ذلك. ولو أن حالفاً حلف على القاتل أنه قال للمقتول: «أف» لكانت يمينه غموساً فكيف استجاز من يصف نفسه بالفهم أن يقضي قضاء يقر به على نفسه أنه كاذب إذا حقق الحكم؟ ولعمري أن كثيراً منهم لأفاضل فهماء أخيار صالحون معظمون باستحقاقهم، ولكن النقص لم يعر منه بشر إلا المعصومين بالقوى الإلهية من الأنبياء عليهم السلام خاصة، وزلة العالم مؤذية جداً ولو لم تعده إلى غيره لقل ضررها، لكن لما قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: ٨٣] اقتضت هذه اللفظة إتيان كل ما يسمى إحساناً، ودفع كل ما يسمى إساءة، لأن الإساءة ضد الإحسان، والإحسان واجب فالإساءة ممنوعة، لأن قولك أحسن إلى فلان يقوم مقام قولك لا تسيء إليه، وذلك معنى مقتضاه فقط. وأما قولك لا تسيء إليه فليس فيه الإحسان إليه، وكذلك إذا قلت لا تحسن إليه فليس فيه أن تسيء إليه أصلاً، لأن هذا من الأضداد التي بينها وسائط، والوسيطة هاهنا هي التي بين الإساءة والإحسان: المتاركة. وإما إذا قلت أسيء إلى فلان ففيه رفع الإحسان عنه لأن الضد يدفع الضد، إذا وقع أحدهما بطل الآخر. فتدبر هذه المعاني تستضيء في جميع مطلوباتك بالنور الذي منحك خالقك تعالى وقرب به شبهك من الملائكة وأبانك عن البهائم، وإلا كنت كخابط عشواء حيران لا تدري ما تقدم عليه بالحقيقة ولا ما تترك باليقين لكن بالحس والهجمة اللذين لعلهما يوردانك المتالف ويقذفانك في المهالك، هدانا الله وإياك بمنه.

وإذا وصلت إلى هذا الفصل فقف عنده وارم تفكرك إلى ما تكلمنا لك فيه آنفاً من المتلائمات التي عبرنا عنها بعبارات لعل [بعض][1] أهل الغفلة الذين يرغب من

---

(١) ما بين [ ] زيادة لتمام السياق.

صلاحهم أكثرهما يرغبون من صلاح أنفسهم يقول عند نظره فيها: لقد تعنى هذا المؤلف في شيء يساويه في المعرفة به كل أحد، فليعلم أننا إنما ننظر المعاني بألفاظ متفق عليها لتكون قاضية على ما يغمض فهمه مما ليس من نوعها، فها هنا يلوح لك فضل كلامنا آنفاً في المتلائمات وترتاح لفهمه جداً.

وإذ قد قدمنا في أول كتابنا أنه لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ فلا سبيل إلى نقل موجب العقل من موضعه من كون الأشياء على مراتبها التي رتبها عليها بارئها جلّ وعزّ، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رتب للعبارة عنه، وإلا ركبت الباطل وتركت الحق وجميع الدلائل تبطل نقل اللفظ عن موضعه في اللغة ولا دليل يصححه أصلاً.

فإن قال قائل: قد وجدنا لفظاً منقولاً قيل له: ذلك الذي وجدت قد تبين لنا أنه هو موضوعه في ذلك المكان ولم نجد ذلك فيما نريد إلحاقه به بلا دليل، وليس كل مسمى وجدته منقولاً عن رتبته بدليل موجباً أن تنقله أنت إلى غيره برأيك بلا دليل، فإن كان حكمك في إيجاب ما لم تجد دليلاً ينقله لأنك قد وجدت لفظاً آخر منقولاً حكماً صحيحاً، فقد وجدت أيضاً في الأوامر منسوخاً كثيراً بدليل صحيح، فاحكم على كل أمر بأنه منسوخ لأنك قد وجدت أموراً كثيرة منسوخة، وقد وجدت أيضاً في كلام الناس كذباً كثيراً وهذا هو إبطال الحقائق فارغب عنه كما ينبغي، وبالله تعالى التوفيق.

١٢ ـ باب أقسام المعارف وهي العلوم:

اعلم أن معرفة كل عارف منا بما يعرفه وهو علمه بما يعلم ينقسم قسمين: أحدهما أول والثاني تال. فالأول ينقسم قسمين أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات فعرف هذا الباب بأول عقله، مثل معرفة أن الكل أكثر من الجزء وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك ومن لم يتقدمه فليس قبله وأن نصفي العدد مساويان لجميعه وإن كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال وأن كل شيء صدق في نفيه فإثباته كذب وإن كذب في نفيه فإثباته حق وأن الحق لا يكون في الشيء وضده وأن كل أقسام أخرجها العقل بكليتها تامة إخراجاً صحيحاً ولم يكن بد من أحدها فكذبت كلها حاشا واحداً أن ذلك الواحد حق ضرورة.

فالقسم الثاني من هذا القسم الأول هو ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى التيقن

بتوسط العقل لمعرفة أن النار حارة وأن الثلج بارد والصبر مر والتمر حلو والثلج الجديد أبيض والقار أسود وأن جلد القنفذ خشن والحرير لين وأن صوت الرعد أشد من صوت الرعد أشد من صوت الدجاجة وما أشبه ذلك. وهذا فلا يدري أحد كيف وقعت له صحة معرفة بذلك ولا كان بين أول أوقات فهمه وتمييزه وعود نفسه إلى ابتداء ذكرها وبين معرفته بصحة ما ذكرنا زمان أصلاً، لا طويل ولا قصير ولا قليل ولا كثير ولا مهلة، وإنما هو فعل الله عزّ وجلّ في النفس، وهي مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة ولا تجد عنها محيداً البتة، وليس ذلك في بعض النفوس دون بعض بل في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة. فلو أن إنساناً رام أن يوهم إنساناً خلاف ما ذكرنا لما قدر فإن قدر على ذلك يوماً ما فليعلم أن بعقله آفة شديدة لا يجوز غير ذلك. وفي القسم الثاني من هذين القسمين تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر تحقيق ضرورة كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره وأن مصر ومكة في الدنيا وأنه قد كان موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وقد كان أرسطاطاليس وجالينوس موجودين وكوقعة صفين والجمل وككون أهل القسطنطينية مملكين لملك الروم والنصارى وأن النصرانية دينهم الغالب عندهم وكالإخبار تتظاهر عندنا كل يوم مما لا يجد المرء للشك فيه مساغاً أصلاً وكذلك [أن] في رأس الإنسان دماغاً وفي بطنه مصراناً وفي جوفه قلباً وفي عروقه دماً وإنما يرجع في ذلك إلى قول المشرحين وقول من رأى رؤوس القتلى مشدوخة وأجوافهم مخرجة فصح ذلك أيضاً صحة ضرورية، وهذان القسمان لا يجوز أن يطلب على صحتهما دليل ولا يكلف ذلك غيره إلا عديم عقل ووافر جهل أو مشتبه بهما، فهم أقل عدداً. بل من هذين القسمين تقوم الدلائل كلها وإليه ترجع جميع البراهين وإن بعد طرفها على ما قدمنا لك من نتائج مأخوذة من مقدمات وهكذا أبداً وإن كثرت القرائن والنتائج واختلفت أنواعهما حتى تقف راجعاً عند هذين العلمين الموهوبين عن الأول الواحد وبطوله وإفاضة فضله علينا دون استحقاق منا لذلك، إذ لم يتقدم منا فعل يوجب أن يعطينا هذه العطية العظيمة التي أوجدنا بها السبل إلى النسبة بالملائكة الذين هم أفضل خلقٍ خَلَق والذين أفاض عليهم الفضائل إفاضة تامة نزههم بها عن كل نقص أو خلل. وبهذه السبل التي ذكرنا عرفنا أن لنا خالقاً واحداً أولاً خالقاً حقاً لم يزل وأن ما عداه محدث كثير مخلوق لم يكن ثم كان، وبها عرفنا صدق المرسلين الداعين إليه تعالى وصحة بعث محمد ﷺ وعلى جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة. ولولا العقل

والبراهين المذكورة ما عرفنا صحة شيء من كل ما ذكرنا كما لا يعرفه المجنون. فمن كذب بشهادة العقل والتمييز فقد كذب كل ما أوجبت، وأنتج له ذلك تكذيب الربوبية والتوحيد والنبوة والشرائع. فإما يدخل في ذلك وإما يتناقض تناقض المجنون بلسانه نعوذ بالله من الخذلان.

وبقدر هذه النتائج من هذه المعارف الأوائل يسهل بيانها وبقدر بعدها يبعد ثباتها، إلا أن كل ما صح من هذه الطرائق من قريب أو من بعيد فمستوٍ في أنه حق استواءً واحداً وإن كان بعضه أغمض. ولا يجوز أن يكون حق أحق من حق آخر ولا باطل أبطل من باطل آخر إذ ما ثبت ووجد فقد ثبت ووجد وما بطل فقد بطل وما خرج عن يقين الوجود والثبوت ولم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوك فيه عند الشاك، وهو في ذاته بعد إما حق وإما باطل لا يجوز غير ذلك ولا يبطله إن كان حقاً جهل من جهله أو تشكك من تشكك فيه كما لا يحق الباطل غلط من توهمه حقاً أو تشكك من تشكك فيه فهذا جملة الكلام في القسم الأول.

وأما الثاني فهو الذي ذكرت لك آنفاً أنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بعد وفي هذا القسم تدخل صفة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوّة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات على ما قدمنا في سائر كتبنا لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوّة وصح وجوب الائتمار لها وصحت الأوامر والنواهي عن النبيّ ﷺ وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها وفي هذا القسم أيضاً يدخل الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة.

واعلم أنه لا يعلم شيء أصلاً بوجه من الوجوه من غير هذين الطريقين فمن لم يصل منهما فهو مقلد مدع علماً وليس عالماً، وإن وافق اعتقاده الحق، لكنه هاهنا مبخوت، وسلامة الغرر قد وجدنا أهل الحزم لا يحمدونها، وانتظار وجود اللقطة وترك الطلب خلق ذميم مرذول ساقط جداً، وفي هذا المقلد مشابهة قوية ومناسبة صحيحة لمن هذه صنعته، بل المقلد أسوأ حالاً لأن تضييعه أقبح وأوخم عاقبة إلا أن توجب الشريعة أن يسمى عالماً وإن لم يعلم ذلك ببرهان فيوقف عندما أوجبته الشريعة في ذلك. إلا أن هاهنا وجهاً ينبغي لك استعماله في المناظرة خاصة على سبيل كف شغب الخصم الجاهل وليس مما يصح به قول ولا يلزم في الحقيقة أحداً ولا يثبت به

برهان وهو أن **قوماً** قد اعتادوا عادة سوء فسدت فضيلة التمييز فيهم بالجملة، وذلك أنهم لا يلتفتون إلى البرهان وإن أقروا أنه برهان وقد ألفوا الإقناع والشغب الفاسد من الهم ينقدعون إذا عورضوا به، فهؤلاء إن عارضتهم لم ينجع فيهم وربما آذوك بألسنتهم وإن عارضتهم بإقناع ذلوا ذلة اليتيم وكفوك شرهم واشتد خزيهم وغيظهم وربما آثر ذلك في بعضهم؛ فاذكرني أمر هذه الطائفة على كثرتهم في الناس ما قاله بعض قدماء الأطباء: أن ذا الطبع الشديد الذي لا تخدره الأدوية القوية فإن قرص بنفسج يخدره. **ومثال ذلك** أقوام تراهم إذا نصرت عندهم القول الصحيح بالمقدمات الصحاح التي هي منصوصة في القرآن والحديث الذي يقرون بصحته لم يؤثر ذلك فيهم أصلاً وكذلك لو وقفتهم عليه حساً وعقلاً حتى إذا قلت لهم فلان يقول هذا القول وذكرت لهم رجلاً من عرض الناس موسوماً بخير انقادوا له وتوقفوا جداً وسهل جانبهم، ولا سيما أن ذكرت لهم جماعة يقولون بذلك فقد كفيت التعب معهم، فهؤلاء ينبغي أن يردعوا بما يؤثر فيهم فالطبيب الحاذق لا يعطي الدواء إلا على قدر احتمال بنية المتداوي، ومداواة النفوس أولى بالتلطف لإصلاحها من مداواة الأجسام.

وأما طلب تقديم المقدمات فإما أن يطلب على وجهه الذي وضعه فيكون الطالب على يقين وثلج وإما أن يتفق هو وخصمه على مقدمات لم تثبت بالعمل الذي قدمنا لكن بتراض منهما؛ وهذا ينقسم قسمين: أحدهما أن توقف المقدمات [على] حق فيدخلان في القسم الذي قدمنا ببختهما لا ببحثهما وبجدهما لا بجدهما وبحظهما لا بتفتيشهما؛ والثاني أن يتفقا على مقدمة فاسدة أو مقدمتين فذلك وهذا ينقسم قسمين: أحدهما أن يتراضيا على ذلك معاً فهما ظالمان لأنفسهما، وما أنتجت تلك البلايا التي التطخا فيها فلازم لهما في قوانين المناظرة لا في الحقيقة، والحقيقة باقية بحسبها لا يضرها تراضي الجهال بالباطل وذلك كثير جداً في الملل والآراء الطبيعية والنحل كاتفاق المنانية على قدم الأصلين والنصارى على التثليث وقوم من المعتزلة على أن أشياء في العالم محدثة غير مخلوقة وهذا نسميه نحن «عكس الخطأ على الخطأ» ومما حضرنا من ذلك على كثرته رد إخواننا الحكم في جنين الأمة على خطائهم في تقويم الغرة في جنين الحرة.

والقسم الثاني أن يوافق الخصم العالم المحقق خصمه على مقدمة فاسدة يقدمها لا راض بها ولكن ليريه فساد إنتاجها وأنها تؤديه إلى محال وإلى فساد أصيل. واعلم أن هذا الحكم ينبغي أن يلزم الراضي به أن التزمه وليس يلزم المتسامح فيها بشرط تبين

فسادها كالذي ألزم أدرباذ بن ماراكسفند الموبذ ماني بن حماني في نفس قوله قبله وهو ضد ما حقق ماني أولاً[١].

وكثيراً ما نلزم نحن في الشرائع أهل القياس المتحكمين أشياء من مقدماتهم تعود بهم إلى التناقض أو إلى ما يلتزمونه فيلوح بذلك فساد مقالتهم وكالذي قدمه عظيم [من] أسلافنا نحبه لفضله ولكن الحق أحب إلينا منه وأفضل فإنه قال: من بلغ الحلم من رجل أو امرأة ولم يعلم اللَّهَ في أول بلوغه[٢] بجميع صفاته علْمَ استدلال ونظر وبحث فهو كافر حلال دمه، ونحن نقسم بالله خالقنا قسماً لا نستثني فيه أن هذا الرئيس قد أنتج حكمه هذا عليه أن يكون كافراً حلال الدم والمال؛ ونعيد القسم بالله تعالى ثانية أنه ما دخل قبره إلا جاهلاً بتمام صحة ما ضيق في علمه هذا التضييق، على أنه قد تجاوز في عمره خمسة وثمانين عاماً يرحمنا الله وإياه ويغفر لنا وله ولولا أن مقدمته هذه فاسدة لوجب عليه ما وجب على من هو محدود بحده ومرسوم برسمه ولكنها والله الحمد قضية باطل فلا يجب ما أنتجت عليه ولا على غيره، وقد ذكرنا هذا الباب في النوع الخامس من البرهان.

واعلم أن من وافقنا في هذه الأوائل ثم كذب موجباتها أو خالفنا في الأوائل فلم يثبتها تركناه وكنا إن كلمناه كمن كلم السكران إلا في حالين: أحدهما أن يضطر[نا] إلى الكلام معه خوف إذا ما إن تركنا الكلام معه. والثانية الرجاء في أوبته وأوبة غيره من حاضر أو غائب يبلغه كلامنا أو تثبت حاضر أو غائب يبلغه كلامنا، فأي ذلك كان فواجب علينا الكلام حينئذٍ بما نرجو له المنفعة إما لأنفسنا وإما لمن يلزمنا تبصيره من أهل نوعنا فقد قال الأول الواحد الخالق خالق الصدق والآمر به في عهوده إلينا: ﴿كُونُوٓاْ

---

(١) أشار ابن حزم إلى المناظرة التي جرت بين ماني والموبذ في مسألة قطع النسل وتعجيل فراغ العالم.
قال الموبذ: أنت الذي تقول بتحريم النكاح ليستعجل فناء العالم ورجوع كل شكل إلى شكله، وإن ذلك حق واجب؟ فقال له ماني: واجب أن يعان النور على خلاصه بقطع النسل مما هو فيه من الامتزاج، فقال له أذربان: فمن الحق الواجب أن يعجل لك هذا الخلاص الذي تدعو إليه وتعان على إبطال هذا الامتزاج المذموم، فانقطع ماني، فأمر بهرام بقتل ماني، وانظر: الفصل في الملل والنحل (١/ ٣٦).

(٢) قال الطبري: من بلغ الاحتلام أو الإشعار من الرجال والنساء أو بلغ المحيض من النساء ولم يعرف الله عزّ وجلّ بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال. وقال: إنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على ذلك، وانظر: الفصل في الملل والنحل (٤/ ٣٥).

﴿قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٣٥] وقال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وقال لنا رسوله المتوسط بيننا وبينه تعالى، ﷺ، في وصاياه لنا «لأن يهدي الله بهداك رجلاً واحداً أحب إليك من حمر النعم»[(١)]. حتى إذا ارتفع خوفنا أو رجاؤنا لزمنا حينئذٍ أن نفعل ما أمرنا به الواحد الأول عزّ وجلّ في عهوده إلينا ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] فنقول لمن لزمنا أن نقول له من هذه الطائفة ولعمري أنهم لكثير كما وصف الواحد الأول تعالى إذ يقول مخبراً لنا عمن تاه في الأباطل: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف: ١٠٣، ١٠٤] وقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥] فنقول لمن هذه صفته: إن كنتم تنكرون الحقائق وما شهده الحس والعقل وأدياه إلى النفس فلا تستحيون من قبيح هذه الصفة فدعوا التعب في أكل الطعام والسعي فيه وانتظروا كما أنتم واخرجوا أفراداً إلى مضارب العدو من أطراف الثغور والشعاري الموحشة رافلين في ثيابكم وابقوا هناك مطمئنين ظاهرين حتى تروا صحة ما نحدثكم به تستبين النفس أنه يحل بكم، واقذفوا بأنفسكم على أمهات رؤوسكم من أعلى المنار وارموا السكاكين والحجارة على لحومكم ثم جذوا أيديكم بها فإن امتنعوا من كل هذا فقد حققوا الأوائل الدالة على عواقب الأمور وإن تمادوا أعرضنا عنهم إلى ما هو أجدى علينا وأولى بنا مما نرجو به التقرب من خالقنا يوم جمعنا للقضاء في عالم الجزاء، نسأله ضارعين أن يمن علينا وأن يثبتنا في عداد العقلاء الأبرار في هذه الدار وأن يدخلنا في عداد الفائزين هنالك، ونعوذ به من ضد ما سألناه آمين.

وأتم من هؤلاء الذين ذكرنا رقاعة وأوقح وجوهاً المدعون للإلهام وما يعجز صفيق الوجه أن يدعي أنه ألهم بطلان قولهم بلا دليل ومثل هؤلاء يرحمون لذهابهم عن الحق، وبالله تعالى نستعين.

وقد شغب قوم فقالوا: بأي شيء ثبتت عندكم هذه الأمور التي صحت بالعقل وبماذا علمتم صحة العقل وهذا فساد في العقل وقد قلنا إن صحة ذلك ثابتة ضرورة في النفس بلا دليل على صحة ذلك أصلاً. وكفانا ما عارضناهم به إن انصفوا أنفسهم وإلا فلا كلام لنا مع من أقر أنه لا يصح العقل وأنه لا عقل له.

---

(١) رواه الطبراني في «الكبير» (٢/ ١٢٢. الجامع الصغير) عن أبي رافع وحسنه.

١٣ ـ ذكر أشياء تلتبس على قوم في طريق البرهان:

واعلم أن قوماً قدروا أن البرهان يقوم مما ذكرنا في باب الإضافة من كون أحد الشيئين يقتضي الآخر فلم يفرقوا بين الواجب من ذلك وغيره، ونحن نفرق إن شاء الله عزّ وجلّ بين الصحيح من ذلك والفاسد فنقول وبالله تعالى التوفيق وبه نتأيد: إن هذا الشيء يسميه المتقدمون «**برهان الدور**» مثال ذلك: أن يقول القائل: الدليل على أن كون القصد في الأمور موجود أن الإفراط موجود. فيقال له: وما الدليل على أن الإفراط موجود؟ فيقول: لما كان القصد موجوداً وجب أن الإفراط موجود فقام من هذا الكلام: لما كان الإفراط موجوداً كان الإفراط موجوداً، وهذا باطل فاسد في الرتبة وهو أن يستشهد على الشيء بنفسه وإنما الصواب أن يستشهد على مجهول بمتيقن فإذا كان الشيء مجهولاً فليس متيقناً عند الذي هو عنده مجهول وأنت تروم أن يبين هاهنا بنفسه التي هي ذلك المجهول بعينه. وإذا كان الشيء متيقناً فالمتيقن لا يحتاج فيه إلى برهان فهذا استدلال فاسد كما ترى. وكل شيء فإما معلوم وإما مجهول فالمعلوم يصحح غيره من المجهولات والمجهول يصحح بغيره من المعلومات، وكون كل واحد من المضافين مقتضياً وجود صاحبه أمر معلوم بأول العقل فطلب الاستدلال عليه خطأ. وأما الخطأ في بيان المجهول في المجهول فكنحو إنسان قال له إنسان: ما صفة الفيل؟ فيقول له: صفة الخنزير، والسائل لا يعرف صفة الخنزير فيقول له: وما صفة الخنزير؟ فيقول له: صفة الفيل. فهذا فساد شديد وهو راجع إلى أن صفة الفيل صفة الفيل. ويدخل في هذا الخبال من رام أن يثبت القياس بالقياس أو الخبر بالخبر وما أشبه ذلك.

وأما كون الشيء مستدلاً به على بطلانه فلا يجوز ذلك أيضاً إلا من وجه واحد، وهو أن يكون مؤدياً إلى فساد أو تناقض فالعقل أبطله حينئذٍ فليس هو أبطل نفسه ولو صحح إبطاله لنفسه لكان صحيحاً، ولو كان صحيحاً لم يكن باطلاً، وقد قدمنا أن صحة موجب العقل لم يعلم لها سبب أكثر من ثباتها في النفس ضرورة ولا محيد عنها، ولم يثبت العقل بالعقل لكن بالضرورة التي لاقيت التمييز الذي [لا][1] يتقدمها البتة. وقد يدخل أيضاً في الاستدلال شيء يسمى «بالاستدلال بالمعول على العلة» كمن أراد أن يقيم البرهان على وجود النار بالدخان الذي هو متولد عن النار وعن فعلها، والعلة أظهر في العقول من المعلول، إلا أنه إذا كان السائل جاهلاً بكون العلة علة، وكان عالماً بأن

(١) ما بين [ ] لازمة لتمام السياق.

المعلول متولد عن العلة فواجب حينئذٍ أن يحقق عنده بأن هذا الشيء علة لهذا الآخر باستنباط المعلول بها وكونه موجوداً بوجودها. ولو أن امرءاً رأى دخاناً على بعد فقال: في ذلك المكان نار ولا بدّ لأني أرى هنالك دخاناً قد سطع لكان مستدلاً بحقيقة الاستدلال. وهذا لم يستدل على أن كلية النار موجودة من أجل الدخان لكن علم أن المعلول لا يوجد إلا وعلته موجودة، فلما رأى الدخان وهو المعلول علم أن العلة هناك وهي النار، وبالله تعالى التوفيق.

١٤ ـ ذكر أشياء عدها قوم براهين وهي فاسدة وبيان خطأ من عدها برهاناً:

فمن ذلك شيء سماه الأوائل «الاستقراء» وسماه أهل ملتنا «القياس»(١) فنقول وبالله تعالى التوفيق: إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد وجنس واحد ويحكم فيها بحكم واحد فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع أو في كل نوع تحت الجنس أو في كل واحد من المحكوم فيهم، إلا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف فيكون حكمه لو اقتضته طبيعة أن تكون تلك الصفة فيه ولا بدّ، بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النوع خالياً من تلك الصفة. وكذلك أيضاً لم يأت لفظ في

(١) قال القرافي: قال سيف الدين الآمدي: «القياس في اللغة التقدير، ومنه: قِستُ الأرض بالقصبة، والثوب بالذراع، أي قدرته بذلك، فهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة، فهو نسبةٌ وإضافة بين شيئين، ولهذا يقال: فلان يُقاس بفلان، ولا يقاس بفلان، أي: يساويه».
وقال إمام الحرمين الجويني في «البرهان»: القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعّب الفقه، وهو المستقلّ بتفاصيل أحكام الوقائع التي هي غير متناهية، لأن نصوص الكتاب والسنّة محصورة، ومواقع الإجماع معدودة متناهية، والوقائع لا نهاية لها، والمختار عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حُكم شرعي، فالمسترسل على جمعها القياس، فهو أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف تقاسيمه، وصحيحه، وفاسده، فقد احتوى على مجامع الفقه.
وانظر: نفائس الأصول (٧/ ٣٢٠٤)، والمعتمد لأبي الحسين (٢/ ٦٩٧، ١٠٣١)، والمعونة في الجدل للشيرازي (١٣٩)، وشرح اللمع (٢/ ٧٥٥)، الوصول لابن برهان (٢/ ٢١٧)، الإحكام لابن حزم (٧/ ٥٣)، والنبذله (٦٢)، ملخص إبطال القياس لابن حزم (ص ٢)، الأحكام للآمدي (٣/ ١١٨)، المسودة لآل تيمية (٣٦٧)، شرح العضد لابن الحاجب (٢/ ٢٤٨)، مناهج العقول للبدخشي (٣/ ٨)، البرهان للجويني (٢/ ٣٦٥)، المستصفى للغزالي (٢/ ٢٣٤).

الحكم بأنه ملازم لكل شيء مما فيه تلك الصفة فيقطع قوم من أجل ما ذكرنا على أن كل أشخاص ذلك النوع، وإن غابت عنهم، ففيها تلك الصفة وإن كل ما فيه تلك الصفة من الأشياء فمحكوماً فيه بذلك الحكم. ولعمري لو قدرنا على تقصي تلك الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ عنا منها واحدة فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها لوجب أن نقضي بعمومها لها، وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شيء فيه تلك الصفة لقطعنا به أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة، وأما نحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً في الحكم منصوصاً على كل ما فيه تلك الصفة فهذا تكهن من المتحكم به وتخرص وتسهل في الكذب وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه أولاً التي نصيحتها عليه أوجب. ونمثل لذلك مثالاً عيانياً فنقول وبالله تعالى التوفيق.

وصف الموصوف بالصفة ينقسم قسمين: أحدهما صفة لا بدّ للموصوف منها ضرورة كعلمنا يقيناً أن كل ذي روح فمتنفس وكل متنفس فذوا آلة يتنفس بها إما بقبض الهواء أو بدفعه وإما يقبض بها الماء فيدفعه إن كان من سكان الماء فهذا قسم قائم في العقل معلوم ضرورة ولا محيد عنه ولو عدمت النفس تلك الآلة لفارقت الجسد. والقسم الثاني صفة قد توجد ملازمة للموصوف بها ولو عدمت لم تضره كالمرارة فإنك إن بقرت أكثر أصناف الحيوان وجدتها فيها إلا الجمل فإنه لا مرارة له، وقد ذكر قوم أن الفرس لا طحال له. وكالعلم الفاشي بين الناس أننا لم نشاهد قط بغلة تلد ولا بغلاً يولد، وككوننا لم نجد قط كبشاً من الضأن ذا لحية. وقد أخبرني مخبر في مجلس بعض الرؤساء أنه شاهد بغلة ولدت في بلد ذكره وشهد له بصحة ذلك قوم كانوا في تلك الناحية. وأخبرني من أثق به أنه رأى كباشاً بلحى وتيوساً بلا لحى وأنا رأيت سنينيراً صغيراً ولد ذا جسدين متميزين منحازين تامين لا ينقص منهما عضو أصلاً، في كل جسد ذنب ويدان ورجلان يجمعهما رأس واحد ليس فيه إلا عينان وأذنان وفم واحد؛ ورأيت أيضاً فروجاً وفرخ أوزة تفقست البيضتان عنهما ولكل واحد منهما أربعة أرجل وأريت الفروج جماعة كانوا معي. فالقطع على أن هذا لا يكون هو التحكم المذموم الذي قد يخون.

وقد غلط في هذا الباب جماعة من أهل مللنا وطوائف من أهل نحلتنا فأما المخالفون لنا في النحلة وهم موافقون لنا في الملة فإنهم تتبعوا الفاعلين فلم يجدوا فاعلاً البتة مختاراً، إلا جسماً، فقطعوا على أن الفاعل الأول عزّ وجلّ جسم لأنهم لم

يشاهدوا فاعلاً إلا جسماً. فتحفظ من مثل هذا الشغب الذي عظم فيه غلط كثير من الناس. وقد أريتك الطريق التي أغروا بها فاجتنبها، وهو القول مع قيام البرهان على بطلانه ومع أنه دعوى مجردة فعلى كل ذلك قد نوقضوا فيه وذلك أنهم [إن] لم يغالطوا أنفسهم ويغروها وتتبعوا ما وجدوا تتبعاً صحيحاً لم يجدوا فاعلاً مختاراً غير محدث وغير مركب إما من ولادة وإما من رطوبات مستحيلة، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً فقد ناقضوا وأبطلوا دليلهم. وليعلموا أنهم في بلية شنعاء وهم يقرون بلا خلاف منهم أن من اعتقد هذا فمفارق للملة مباح دمه متبرىء من خالقه فلازم لهم إذا كان حكمهم صحيحاً إذ لم يشاهدوا قط فاعلاً مختاراً إلا مركباً من ولادة أو من رطوبات مستحيلة أن يقطعوا في الواحد الأول تعالى أنه محدث مركب وإلا فقد ناقضوا؛ أفلا يستحيي من له أدنى فهم وعقل من أن يشهد على نفسه بأنه ثابت على شيء باطل؟.

وأما الذي غلط فيه بعض الموافقين لنا في النحلة من أصحابنا الإخباريين فإنهم تتبعوا كل موصوف في العالم فرأوه إنما استحق ذلك الاسم بصفة فيه اشتق له منها ذلك الاسم فقطعوا من أجل ذلك على أن الواحد الأول عزّ وجلّ ذو سمع وبصر وحياة وإرادة وأنه متكلم لا يسكت، بأنه تعالى موصوف بأنه سميع بصير حي مريد له كلام، ولو أنهم انصفوا أنفسهم ولم يقتحموا فيما يعيرون به خصومهم لكانوا إذا فتشوا هذا التفتيش قد وجدوا يقيناً أنهم لا يرون أبداً ولا يشاهدون موصوفاً بشيء إلا وتلك الصفة عرض في الموصوف محمول وأن الصفة لا يحملها إلا جوهر، على أن هذا الذي نذكر لا يتوهم متوهم في العالم رتبة سواها؛ فلازم لهم إذ لم يشاهدوا قط موصوفاً بصفة إلا وهو جوهر يحمل عرضاً في ذاته أن يقولوا: إن الأول الذي ليس كمثله شيء جوهر يحمل الأعراض ولم يفارقها قط، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. لكنهم قد حجلوا عن هذا الخطأ وشردوا عنه، ولم يختلفوا في أن قائل ذلك معتقداً له جاحد للخالق تعالى مباح دمه، لخروجه من الملة. والعجب واقع على هؤلاء كوقوعه على المذكورين قبل ولا فرق. فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه برهان راجع إلى الناس المذكورين، وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه. فإن لم يقدر فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد ولا يحكم إلا على ما أدركه دون ما لم يدرك. وهذا إذا تدبرته في الأحكام الشرعية نفعك جداً ومنعك من القياس الذي غر كثيراً من الناس ومن الأئمة

الفضلاء الذين غلط بغلطهم ألوف ألوف من الناس، وأنت إذا فعلت ذلك كنت على يقين من الصواب لأنك لم تقطع بتحليل ولا تحريم ولا إيجاب إلا على ما أتاك عن الله تعالى الحكم عليه وأما ما لم تجد فيه نصاً فأمسك عنه ولا تقطع عليه فإنه [غير][1] داخل في حكم ما وجدت فيه نصاً فأمسك عنه.

واعلم أن قوماً غلطوا في هذا النوع غلطاً لم يخرجوا به من هذا المنتسب إلا أنهم بسوء النظر ظنوا أنفسهم خارجين منه فسموا فعلهم في هذا الباب باسم آخر، وهو أن سموه «الاستدلال بالشاهد على الغائب» وبالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق. وإذا أيقن المرء أن الحواس موصلات إلى النفس وأن النفس إنما يصح حكمها بالمحسوسات، إذا صحّ عقلها من الآفات، وبأن تتفرغ من كل ما يشغل عقلها، وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلّها عليه لم يجد المرء حينئذٍ لما يشاهد بحواسه فضلاً على ما شاهده بعقله دون حواسه، فلا غائب من المعلومات أصلاً إذا ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة، ونحن نجد الأعمى الذي ولد أكمه موقناً بأن الألوان موجودة، كإيقان المبصر لها ولا فرق؛ وكذلك تيقناً بوجود الفيل وإن كنا لم نره قط كيقين من رآه ولا فرق. وإنما افترق الأعمى والبصير في كيفية الألوان فقط، وإما في أن اللون صحيح موجود فلا فرق بينهما في يقين العلم بذلك. وكذلك نحن إنما يفضلنا من رأى الفيل بالكيفية فقط، وإنما صحة وجوده فلا فضل له علينا في المعرفة بأنه حق. ونحن وإن كنا لم نشاهد ـ ولا أخبرنا من شاهد ـ ولا بلغنا أن في الناس اليوم إنساناً يرفع من الأرض ستمائة رطل، فلسنا ننكر وجوده، إن وجد، كإنكارنا وجود إنسان يرفع ستة آلاف رطل، وكلاهما لم نشاهده ولم نشاهد مثله. فليس وجودنا أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكاً صحيحاً، ثم وجودنا بعض تلك الأشياء، ينفرد بحكم ما نتيقنه منها بموجب أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني من قبيل استوائها في الحكم الأول. وهذه الدعوى سمجة وتحكم فاحش، وإنما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعة ما يوجد شيء فيما هو فيه وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا، فإذا كان ذلك، حكمنا ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء بحكمنا على ما شاهدناه منها، كاقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرك

---

(١) ما بين [ ] لازمة لتمام السياق.

أن يكون متناهي الأقطار، وهذا معلوم بأولية العقل وموجب حكم الكمية. وكاقتضاء طبيعة بني الإنسان أن لا يتولد منه بغل ولا يحمل، ولكن جسم بشكل ما، فيه نفس ناطقة تقبل التعليم والتصرف والصناعة. فليست معرفتنا بأن أجسامنا متناهية لأن طبيعة العقل توجب ذلك بأقوى من معرفتنا بأن جسم الفلك متناهٍ إنما صح عندنا لأن أجسامنا متناهية، لكن الوجه الذي صحّ أن أجسامنا متناهية، به صحَّ أن جسم الفلك متناه. وكذلك أيضاً علمنا بأن كل شيء رخو لاقى شيئاً صلباً ملاقاة شديدة صدم، فإن الصلب يؤثر في الرخو ضرورة، إما بتفريق أجزائه وإما بإحالته عن شكله، ليس من أجل أنا شاهدنا ذلك في أجسام معدودة لكن طبيعة العقل تقتضي ذلك ومثل هذا كثير.

وأما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإنا إن وجدناه صدقناه، وإن لم نجده لم نمنع منه. فإنا قد شاهدنا في الناس من لا يأكل اللبن أصلاً، ولو أكله لقذف قذفاً شديداً، وآخر لا يأكل الشحم أصلاً، فليس من أصل وجودنا ذلك يجب أن نقطع قطعاً على أن في الناس أيضاً من لا يأكل التمر أصلاً، ولا يجب أن نمنع من وجود ذلك أصلاً. وكذلك إذا وجدنا حجراً يجذب الحديد فليس يجب أن نقطع على أنه يوجد، ولا بدّ، حجر يجذب الناس، ولا أن نقطع أيضاً أنه لا يوجد. ومثل ذلك كثير.

وأشد من هذا كله التحكم على الخالق الأول بأنه قد حرم هذا وحلل هذا، بلا حكم وارد منه عنه تعالى بذلك، لكن بشهوات النفوس، لأنه قد حرم شيئاً آخر يشبه هذا الذي تحرم أنت في بعض صفاته. بلى، ولقد لعن الله تعالى أناساً عصاة معتدين، أفتراه يلعن كل إنسان لأنهم مثل أولئك الملعونين في أنهم ناس وأنهم عصاة معتدون؟ وأحرق قوماً لأنهم خانوا الميكال وأحرق معهم أطفالهم ونساءهم أفترى كل خائن للمكيال والميزان يحرق هو وولده وامرأته؟ إن هذا لهو الضلال البعيد.

ومن بديع ما يقع للمغرورين بهذا النوع الفاسد أنهم إذا أحبوا أن يبدوا لهم في هذا الحكم الذي حكموا به لم يصعب عليهم تركه، فيخرجون أشياء من المشتبهات عن حكم وجد في بعضها ويقولون: هذا خرج عن أصله وشذ، والشاذ لا يقاس عليه. ونحن نقول: لو كان هذا الحكم المشذوذ أصلاً للشاذ لما شذ عنه ما شذ، ولا يجوز أن ينبعث فرع من غير أصله. ولو كان ذلك، لما كان الأصل أصلاً للمتأصل به، ولا كان المتأصل من الأصل متأصلاً منه. ولا تظن أن من خالف صورة نوعه الجامعة له أنه شاذ نوعه وأصله فتخطىء. لأنك إذا علمت أنه لا يشذ عن أصله البتة، وأن تلك

الزوائد إنما هي من زيادة في مادة العنصر على مقدار ما يقوم منه الشخص التام فكذلك النقص أيضاً، هو نقص من مادة العنصر. فهكذا تكون الأصول الصحاح.

ومثل هذا ما يستعمله النحويون في عللهم فإنها كلها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة البتة. وإنما الحق من ذلك أن هذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها، وما عدا هذا فهو، مع أنه تحكم فاسد متناقض، فهو أيضاً كذب، لأن قولهم كان الأصل كذا، فاستثقل فنقل إلى كذا، شيء يعلم كل ذي حس أنه كذب لم يكن قط، ولا كانت العرب عليه مدة، ثم انتقلت إلى ما سمع منها بعد ذلك.

وقد قال الخالق الأول قولاً كفى كل ذي تعب إذ يقول تعالى: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: ١١١] ثم زاد بياناً فقال تعالى: ﴿فَإِن شَهِدُواْ فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٥٠] ثم زاد بياناً فقال تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣] فالذي قلنا من تمييز العقل والحواس هو فعل الله عزّ وجلّ فلا يسأل لم كان ذلك، وما عداه ففعل لنا، لا بدّ فيه من السؤال. بلمَ، فإن صح به برهان قبل وإلا رفض.

وقد سمى بعضهم هذا الباب: «إجراء العلة في المعلول» ولعمري لو صح أن ذلك علة ككون القتل علة للموت، والجوع علة لإرادة الغذاء، والعطش علة لإرادة الماء العذب، إن ذلك لواجب إجراؤها في معلولاتها وحتى لا سبيل إلى أن يوجد أبداً قط في الدهر علة إلا ومعلولها موجود. وإما إن لم يكن هكذا فاعلم أنها ليست علة. وإما ما ادعى متحكم أنها علة دون برهان فغير واجب إجراؤها مما ليس معلولاً بها(١).

وبالجملة فليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عزّ وجلّ فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر. فالأوامر أسباب موجبة لما

---

(١) العلة لغة: مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة الشرب مرّة بعد أخرى، وقيل: العلة: السبب، واعتلّ إذا تمسك بحجة.

واصطلاحاً: اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفها على عدة مذاهب، وانظر تعريف العلة وقياسها في: نبراس العقول (ص ٢١٥)، المستصفى (٢/ ٢٧٨)، شفاء الغليل (ص ٢٠)، الأحكام للآمدي (٤/ ٤)، شرح العضد على ابن الحاجب (٢/ ٢٠٤، ٢٤٧)، البرهان للجويني (٢/ ٧٨٧)، المعتقد لأبي الحسين البصري (٢/ ٢٤٤)، والتلخيص للجويني (٣/ ٢٣٧).

وردت به. فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه. وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها فليس ذلك إلا في الطبيعات فقط؛ وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى فيقع التلبيس بإيقاع اسم واحد على معنيين مختلفين؛ وهذا أقوى سبيل لأهل المخرقة.

واعلم وتنبه بما أنا مورده عليك، إن شاء الله عزّ وجلّ: إن هذا الشيء الذي سموه استدلالاً بالشاهد على الغائب وإجراء العلة في المعلول إنما يصح به إبطال المتساوي في الحكم لا إثباته، لأنك متى وجدت أشياء مستوية في صفات ما وهي مختلفة الأحكام فلا تشك في اختلافها، بل معرفتنا باختلافها علم ضروري. ولذلك نكون حينئذٍ غير قاطعين على أن حكم ما غاب عن حواسنا من تلك الأشياء الغائبة التي تساوي هذه الحاضرة وفي الصفة التي استوت هذه الحاضرة كلها فيها لا على أنه موافق لحكم هذه الحاضرة ولا على أنه مخالف. وهذا مما لا يخالفنا فيه خصومنا لأنه ضروري. فثبت أن المنفعة عظيمة صحيحة باختلاف المشاهدات في إبطال القطع بتساوي الغائبات عن الحواس معها، وأننا لا ننتفع باستواء المشاهدات في إبطال القطع بتساوي الغائبات عن الحواس معها، وأننا لا ننتفع باستواء المشاهدات فيما لم توجبه طبيعة العقل لها في معرفته حكم الغائبات. ألا ترى أننا إذا لم نجد حماراً يجتر لا نقطع على أنه لا يوجد، بل إن وجد لم ننكره ولقد أخبرني [مخبر] أنه صح عنده وجود فرس يجتر، ولم يوجد قط ذو قرن إلا وهو مشقوق الحافر حاشا الحمار الوحشي فهو ذو قرن غير مشقوق الحافر؛ ومثل هذه الأمور التي لا توجبها الطبيعة فهي في حد الممكن إلا أنها على قدر قلة وجودها وكثرته تدخل في الممكن البعيد أو المتساوي القريب. ونجد النار مضيئة حمراء حارة، فمن قال إن الضياء علة الإحراق أريناه أشياء مضيئة كالمرايا وغيرها وهي غير محرقة، ومن قال الحمرة علة الإحراق أريناه الدم غير محرق، ومن قال الحرارة علة الإحراق أريناه أشياء تحر الجسم ولا تحرق. فوجب ضرورة أن لا يكون شيء مما ذكرناه علة وهي صفات مطردة كما ترى؛ لكن كل عنصر بسيط حار يابس صعاد مضيء مصعد للرطوبات يسفل بالقهر ويستحيل هواء فهو محرق بلا شك، لأن طبيعة العقل تقتضي ذلك. ومن سلك الطريق التي نهينا عنها لم يسلم من حيرة أو تناقض أو تحكم بلا دليل. ومما قاد إليه أيضاً هذا الاستدلال. الفاسد قوماً أن قالوا: لما كنا أحياء ناطقين وكانت الكواكب أعلى منا وفي أصفى مكان كان تأثيرها ظاهراً فينا وكانت أولى بالحياة والنطق منا فهي أحياء ناطقة عاقلة. فيلزمهم على هذا البرهان الفاسد أنهم لما

وجدوا كل عاقل مميز ناطق حيّ فيما بيننا إنما هو لحم ودم وذو دماغ وقلب لا يجوز غير ذلك ولا شاهدوا قط حياً ناطقاً إلا هكذا إلا أن يقطعوا أن الكواكب والملائكة مركبون من لحم ودم وذوو أدمغة وقلوب لأنها أحياء ناطقة. وكل هذا خطأ لأنه ليس من أجل شرفنا على الحجارة وأننا نؤثر فيها وجب لنا النطق والحياة، ولا من أجل أننا ناطقون أحياء وجب أن نكون لحماً ودماً. ولكننا لما كنا مميزين متعرفين مختارين حساسين وجب لنا اسم النطق والحياة عبارة عن حالنا تلك وتسمية لها. وموّه أيضاً بعضهم فقال مثبتاً لسكنى النفس في الدماغ أن الملك أبداً إنما يسكن في القصاب العالية، والنفس ملك البدن، والدماغ أعلى البدن، فالنفس فيه. وكم رأينا ملكاً لا يسكن إلا الحضيض من عمله ويدع القصاب. فعارضه محير مثله فقال مثبتاً لأنها في القلب: أن الملك أبداً إنما يسكن وسط عمله، والقلب وسط البدن، [لذا] وجب أن تكون النفس فيه. وكم ملك سكن طرف عمله أو قرب عمله وترك الوسط. وهذا كله تحكم ضعيف. وكمن قال: وجدت الكلب طويل الذنب فيصلح أيضاً لحراسة الغنم، والسبع طويل الذنب فيصلح أيضاً لحراسة الماشية. وهذا يكثر جداً وفيما ذكرنا كفاية. ومثل هذا قد استعمله خلق كثير فحرموا به وأحلوا وتحكموا في دين الله تعالى. وذلك مثل حكمهم بأن الكيل علة التحريم في الربا، وتحكم آخرين بأن الإدخار علة التحريم في الربا، وقال آخرون: الأكل هو علة التحريم في الربا؛ فهل هذا [إلا] كالذي ذكرنا قبل سواء سواء. وكذلك إن وجدنا صفة في موصوف ولذلك الموصوف حكم ما، فإذا ارتفعت تلك الصفة ارتفع ذلك الحكم فإنه ليس واجباً من أجل هذا فقط أن يكون ذلك الموصوف متى وجدت له تلك الصفة وجدله ذلك الحكم بل لعله قد توجد له تلك الصفة ولا يوجد له ذلك الحكم. مثال ذلك: إن الحياة إذا لم تكن موجودة قط في جسم ما فواجب ضرورة أن ذلك الجسم ليس إنساناً بلا شك؛ فإن أراد امرؤ أن يجري على الطريق الذي ذممته لزمه أن يقول: فالحياة إذا وجدت في جسم ما وجب أن يكون إنساناً وهذا كذب بحت. ومثال ذلك في الشريعة: أن ملكك إذا ارتفع عن شيء فقد صار ملكه إلى غيرك، أو صح أنه لا ملك لمخلوق عليه، فهو أحق؛ فإذا ارتفع ملك غيرك عنه لم يلزم أن يصح ملكه لك أو أنه لا ملك لمخلوق عليه، بل لعله يملكه ثالث غيركما.

واعلم أن المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتة، وإنما هو حق أو باطل لا يجوز أن يكون الشيء حقاً باطلاً، ولا باطلاً حقاً، ولا باطلاً لا حقاً. فإذا بطل هذان القسمان ببديهة العقل ضرورة ثبت القسم الثالث إذ لم يبقَ قسم سواه وهو إما حق وإما

باطل. ولذلك قال لنا الأول الواحد عزّ وجلّ في عهوده إلينا: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢].

ولعل جاهلاً يعترض علينا هاهنا في شيئين فيقول: أنتم تقولون بإباحة أشياء كالغناء وغير ذلك فحق هي أم باطل؟ فالجواب وبالله تعالى التوفيق: إن كل ما أبحناه إذا فعله الفاعل ترويحاً لنفسه وعوناً على الصحة والنشاط ليقوي على إنفاذ أوامر خالقه عزّ وجلّ فهذا كله حق؛ وإذا فعله عبثاً وأشراً فكل ذلك ضلال. إلا أن من الضلال ما هو لغو غير معدود علينا رفقاً بنا، ومنه ما هو معدود علينا عدلاً فينا. وقد قال لنا الخيرة المرسل من قبل الواحد الأول، ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرىءٍ ما نوى»[(١)].

والشيء الثاني أن يقول الناقد: قلتم لا شيء إلا حق أو باطل، فالحق برهاني: إما أول وإما منتج عن أول وإما بقرب وإما ببعد، وما عدا هذين الطريقين فباطل. وأنتم تحكمون بخبر الواحد في الأحكام وبشهادة الشاهدين، وتقرون أن حكمكم ذلك لعله باطل. فالجواب وبالله تعالى التوفيق: إن الحكم بخبر الواحد في الأحكام وبشهادة الشاهدين حق برهاني ضروري نقطع على غيبه؛ وأما الجزئيات من ذلك، يعني من الشهادة، فلا ندري أموافقة هي التي تيقنا أنه حق أولاً وهذا من تقصيرنا عن علم الغيب. إلا أننا محققون بلا شك كل قضية منها فإما حق وإما باطل في ذاتها لا بدّ من ذلك، ولم ندّع على كل حق وعلى كل باطل، بل كثير من الأمور يخفى علينا الحكم فيها وهي في ذواتها إما حق وإما باطل.

ومن بديع ما غلط فيه إخواننا الموافقون لنا في الخلة والملة المخالفون لنا في الفُتى أن حكمين ورداً في الشعير والتمر فنقلوا أحدهما إلى الزيتون والتين، ومنعوا من نقل الآخر إلى الزيتون والتين: وهو أن التحريم جاء في الشعير بالشعير والتمر بالتمر

---

(١) رواه البخاري (١/ ٩، ١٣٥)، ومسلم (١٩٠٧) من حديث عمر بن الخطاب مرفوعاً.
وانظر آراء العلماء في اقتضاء خبر الواحد العلم وأدلتهم:
المعتمد لأبي الحسين (٢/ ٥٦٦)، شرح اللمع للشيرازي (٢/ ٥٧٩)، التبصرة للشيرازي (٢٩٨)، البرهان للجويني(١/ ٥٩٩)، الإحكام لابن حزم (١/ ١٠٧)، المستصفى للغزالي (١/ ١٤٥)، الأحكام للآمدي (١/ ٢٣٤)، المسودة لآل تيمية (٢٤٠، ٢٤٤)، شرح العضد على ابن الحاجب (٢/ ٥٥)، شرح الكوكب المنير للفتوحي (٢/ ٣٤٨)، مناهج العقول للبدخشي (٢/ ٢٢٩)، توضيح الأفكار للصنعاني (١/ ٢٦).

في البيع إلا مثلاً بمثل كيلاً بكيل يداً بيد، وأمرنا بإخراج الشعير أو التمر في زكاة الفطر. فقالوا قول من تحكَّم: أما التحريم في البيع إلا مثلاً بمثل ويداً بيد فمنقول إلى الزيتون والتين، أما الإعطاء في الزكاة فغير منقول إلى الزيتون والتين. ولهم من مثل هذا وأشنع آلاف قضايا مما نبينه في كتبنا في أحكام الديانة، إن شاء الله. والتحكم باللسان لا يعجز عنه من رضيه لنفسه والباطل كثير. وأما الذي نحمد الواهب المنعم عزّ وجلّ عليه أهله، فالحق، والذي يجب أن يفرح له الحاصل عليه فما أوجبه البرهان.

واعلم أنه لا فرق فيما تصح به الأحكام الشريعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدمنا؛ بل الخطأ في الشرائع أضر وأشد فساداً في الدنيا، وأراداً عاقبة في الأخرى، وأحق بالنظر فيه والاحتيال بتصحيحه، وأولى بترك المسامحة وأحظى بتحري الصواب، وأن لا يقدم فيها إلا على ما أوجبته مقدمات موجودة عن مثلها إلى أن تبلغ أوائل العقل والحس، وبالله تعالى التوفيق، وله الحمد ومنه الاستزادة من جميل مواهبه. والخطأ في ذلك يشمله الباطل وتنفرد هذه الجملة بالنكال في الدار الآخرة لمن عاند وترك البحث وهو قادر عليه.

واعلم أن المتقدمين سموا المقدمات «قياساً». فتحيل إخواننا القياسيون حيلةً ضعيفة سوفسطانية أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياساً، وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً واستدلالاً وإجراء للعلة في المعلول. فأرادوا تصحيح الباطل بأن سموه باسم أوقعه غيرهم على الحق الواضح كالذي بلغنا عن بعض جهال البربر أنه أراد استحلال أكل خنوس صاده بأن سماه باسم ولد الأيِّل. وقد جاء عن الرسول، عليه السلام، أنه أنذر بقوم يستحلون الخمر يسمونها بغير اسمها. وهذه حيلة مموهة لا تثبت على التخليص. وقد قلنا قبل أنه ليس في العالم شيئان إلا وبينهما شبه وافتراق ما ضرورةً لا بدّ من ذلك. فإن كان الشبه يوجب استواء الحكم فلنحكم لكل ما في العالم بحكم واحد في كل حال من أجل اشتباهه في صفة ما ولم كان الاجتماع في الشبه يوجب استواء الحكم ولم يكن الافتراق في الشبه يوجب اختلاف الحكم؟ فيجب على هذا أن لا نحكم لشيئين أصلاً بحكم واحد لأجل اختلافهما في صفة ما. وكل هذا خطأ وحيرة ومؤدّ إلى التناقض والضلال، ونعوذ بالله من ذلك كله، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

١٥ ـ باب زيادة من الكلام في بيان السفسطة[1]:

وسمت الأوائل ما أخذ من مقدمات فاسدة «سفسطة». ونحن نبين منها وجوهاً كافية بحول الله الواهب للعلم وقوته، لا إله إلا هو.

واعلم أن المشغب الناصر للباطل أعظمُ سلاحه التلبيس وذلك يكون إما بإيجاب ما لا يجب، وإما بإسقاط قسم من الأقسام أو أكثر من قسم، وإما زيادة قسم فاسد، أو بأن يأتي بأقسام كلها فاسدة، وإما أن يتعلق بلفظ مشترك متفق على صحته يعطي أشياء كثيرة مختلفة الأحكام والصفات ومتفقة أيضاً في أشياء كثيرة مختلفة الأحكام والصفات ومتفقة أيضاً في أشياء؛ فيريد أن يخص ما اتفقت فيه بعض ما يعطي الاسم دون جميعها، ويريد أن يعم جميع ما يقع عليه ذلك الاسم مما يخص بعض ما يقع عليه ذلك الاسم، أو يأتي به وهو ابتداء.

فإيجاب ما لا يجب هو أن يقول: لو كان الباري تعالى غير جسم لكان عرضاً فلما ثبت أن الباري تعالى ليس عرضاً صح أنه جسم. فهذا علق أنه تعالى غير جسم بكونه عرضاً وهذا لا يجب، ولو علق ذلك بما يوجب قضيته لكان صادقاً وذلك لو قال: لو كان الباري تعالى محدثاً وكان غير جسم لكان عرضاً. فهذا تقديم صحيح، لكن الباري تعالى ليس محدثاً فليس جسماً ولا عرضاً. وإنما نحن الآن في بيان صحة عمل القرائن لا في بيان الجزئيات، ولذلك مكانه.

وأما إسقاط قسم فكقول القائل: لا يخلو هذا اللون من أن يكون أحمر أو أخضر أو أصفر أو أسود بعد إسقاط الأبيض واللازوردي وغير ذلك.

وأما زيادة قسم فاسد فكقول القائل: لا يخلو هذا الشيء من أن يكون هو هذا

---

(١) يطلق لفظ السوفسطائية على طائفة من اليونانيين ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد تقوم فلسفتهم على إنكار حقائق الأشياء ويزعمون أنه ليس هاهنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة فضلاً عن اتصافها بالوجود، بل كلها أوهام لا أصل لها، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء، وبإيراد الحجج الخلابة في مختلف المسائل والمواقف اشتهر منهم بروتا غوراس، وغورغياس.
انظر: قصة الحضارة (٧/ ٢١٢)، تاريخ الفلسفة اليونانية (٥٧)، وقسمهم ابن حزم إلى ثلاثة أصناف: من نفي الحقائق جملة، ومنهم من شكوا فيها، ومنهم من قال: هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل (الفصل ١/ ٨)، وانظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٤٥)، والبرهان (ص ٢٠)، والفرق بين الفرق (ص ٢٢٥)، ومقالات الإسلاميين للأشعري (٢/ ١٢٠).

الشيء أو هو غيره أو لا هو هو ولا غيره. فهذا قسم فاسد زائد. وأما المجيء بأقسام كلها فاسدة فكقول القائل: لا يخلو الباري تعالى من أن يكون فعل الأشياء لدفع مضرة أو لاجتلاب منفعة أو لطبيعة أو لآفة أو لجوده وكرمه. فهذه كلها أقسام فاسدة. والصحيح أنه فعلها لا لعلة ولا لسبب أصلاً. فمن ادعى على خصمه أنه أتاه بشيء من هذه الوجوه فعليه أن يبين ذلك.

وأما الغلط في اشتباه الأسماء فيكون من جاهل ومن عامد فأما الجاهل فمعذور وأما العامد فمذموم. فالجاهل غلطه في ذلك نحو غلط عدي بن حاتم إذ سمع الآية: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فظنها من الخيوط المعهودة. وأما العامد فنحو الذين قيل لهم «راعنا» من المراعاة فقالوا راعنا من الرعونة؛ ومثل ما قاله بعض الأكابر وقد سئل عن اللفظ بالقرآن فقال: هذا السؤال محال واللفظ بالقرآن لا يجوز لأنه لا يلفظ، فأضرب عن اللفظ الذي هو القول والكلام وتعدى إلى الذي هو القذف كلفظ الرجل لقمة من فيه. فهذا ونحوه شعاوذ مضمحلة.

وكذلك ينبغي لك أن تتحفظ من اشتباه الخط ولا سيما في العربي فإن ذلك فيه فاشٍ لأن أكثر حروفه لا يفرق بينها في الصور إلا بالنقط كزبد وزيد وزند وربد ورند وما أشبه ذلك. وقد كتب بعض الخلفاء إلى عامله: احص المؤنثين قبلك، يريد إحصاء العدد، فقرأها الكاتب «أخص» فخصى كل من كان قبله منهم. ولهذا صار طالب الحقائق مضطراً إلى النحو. ألا ترى أن قارئاً لو قرأ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨]، فرفع الهاء من الله ونصب الهمزة من العلماء قاصداً إلى ذلك وهو عالم لكان ذلك خروجاً عن الملّة؟ وكذلك لو قرأ: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٣] بكسر اللام من رسوله. فتحفظ من مثل هذا تحفظاً شديداً على ما نصف لك بعد هذا، إن شاء الله عزّ وجلّ.

(ومن ذلك أشياء تقع في المعطوف محيرة كنحو ما غلط فيه جماعة من العلماء في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٧] فظنوا أن «الراسخون في العلم» معطوفون على الله عزّ وجلّ وليس كذلك وإنما هو ابتداء كلام وقضية وعطف جملة على جملة لبرهان ضروري قد ذكرناه في موضعه).

ومن السفسطة أيضاً تصحيح شيء بتصحيح شيء آخر وبطلانه ببطلان شيء آخر

بلا برهان يوجب إضافتهما. فذلك فاسد جداً، كقول من قال: لو جاز أن يكون الباري عزّ وجلّ مرئياً [لكانت] رؤية غير المعهودة؛ وكقول القائل: لما صح التحريم في البُر بالبُر متفاضلاً صح التحريم في الأرز بالأرز متفاضلاً. وهذا كله تحكم دعوى. وليس يعجز أحد عن ربط شيء بشيء لا رباط بينهما بلسانه إذا استجاز القطع بما اشتهى. وكقول من قال من العميان: لو كان اللون مرئياً لكان العقل مرئياً، فلما كان العقل غير مرئي وجب أن اللون غير مرئي، فتأمل هذا تجده بهتاناً وجهلاً ودالة على غير موضعها كدالة الصبيان على آبائهم ولا فرق.

فلذلك قد أتينا على ما تحتاج إليه من بيان البرهان الصحيح وذكر جمل الجدليات الفاسدة والشغبيات الساقطة وبيان كثير منها بمقدار ما يميزها به الطالب إذا رآها؛ وقلنا إن كل ما عدا البرهان على غير الطريق التي قدمنا فواجب اجتنابه. ولعمري لقد أكثرنا من البيان وكررنا لأن خطأ أصحابنا كثر في ذلك وفحش جداً فاحتجنا إلى المبالغة في البيان، فلنقتصر على ذلك، ولنأخذ في الزيادة في فضل ما أدركنا بالعقل. وبالله تعالى نعتصم ونتأيد لا إله إلا هو.

١٦ ـ الكلام في فضل قوة إدراك العقل على إدراك الحواس:

واعلم أن الحواس السليمة قد تقصر عن كثير من مدركاتها وقد تضعف عنها وقد تخطىء ثم لا يلبث أن يستبين للنفس غلطها وتقصيرها وما خفي عنها وتدركه إدراكاً تاماً على حقيقته. وإدراك العقل في كل ذلك إدراك واحد وبالجملة فالعقل قوة أفرد الباري تعالى به النفسَ ولم يجعل فيه شركة لشيء من الجسد. وإدراك النفس من قبل الحواس فيه للجسد شركة، والجسد كدر ثقيل فإدراكها بالعقل إذا نظرت به ولم تغلب عليه الشهوات الجسدية أو سائر أخلاقها المذمومة إدراكٌ صافٍ تام غير مشوب. ومن أقرب ما نمثل لك به كدر النفس بمشاركتها الجسد وصفائها بانفرادها عنه وخفة الجسد بمشاركة النفس وثقله بانفراده عنها ما ترى من حال النائم فإن جسده حينئذٍ أثقل وزناً ويعلم ذلك من اكتري من الحمالين فإنهم يكثرون نهيه عن النوم حتى إذا استيقظ خف وزنه واستقل. وترى النفس في حال النوم قد تشاهد جزءاً من النبوّة بالرؤيا الصحيحة مما لا سبيل إلى مشاهدته في حال اليقظة. وهكذا كلما انفردت وتخلت عن الجسد أدركت غوامض الأشياء وصحيح العواقب في الآراء حتى إن المرء في تلك الحال لا يسمع كلام من معه ولا يرى كثيراً مما يحضره.

ثم نعود إلى ما بدأنا به فنقول، وبالله تعالى التوفيق: إنك ترى الإنسان من بعيد

صغير الجرم جداً كأنه صبي، وأنت لا تشك بعقلك أنه أكبر مما تراه، ثم لا يلبث أن يقرب منك فتراه على قدره الذي هو عليه الذي لم يشك العقل قط في أنه عليه. وكذلك يعرض لك في الصوت. وأيضاً فإن الشيء إذا بعد عن الحاسة جداً بطل إدراكها جملة، فإن الإنسان إذا كان منك على خمسة أميال أو نحوها نظرت شبحه ولم تستبن عينه وسمعت صوته أصلاً، حتى إذا قرب استبنت كل ذلك وميزت عينه وسمعت كلامه. وكهدم رأيته من بعيد ولم تسمع صوته لم يشك العقل أن له صوتاً مرعباً لو قربت منه. فالعقل في كل ما ذكرنا لا يخون. وأما في حس الجسم فكخردلة تزاد في حمل الإنسان فلا يحس بها البتة، حتى إذا كثر صب الخردل لم يلبث أن يعجز عن الاستقلال به ولو صب على ظهر فيل أو سفينة بحرية. والعقل يعلمك أن تلك الخردلة المصبوبة لها نصيب من الثقل ضرورة، إلا أن الحس قصر عن إدراكه لتأخر إدراك الحس عن إدراك العقل وأنه لا يدرك إلا ما ظهر ظهوراً قوياً وقد يخفى عليه كثير من الحقائق كما ترى. والعقل يدرك، كما بينت لك، حصة الخردل من الثقل إدراكاً لا فرق بينه وبين إدراك ما ظهر إلى الحس من ثقل القناطير المجتمعة. وهكذا الشم فإن مقدار فلس من حلتيت يكون معك في البيت فلا تشمه أصلاً حتى إذا كثرت أجزاء الحلتيت لم يلبث الشم أن يجده ويضجر منه؛ والعقل موقن أن لذلك الفلس جزءاً من النتن، وهكذا القول في المسك. والعقل يعلمك أن قوة الرائحة في القليل والكثير واحدة ولكن الكثير إذا كثر افترق ما يتحلل منه في الهواء فشغل مكاناً واسعاً. وكذلك السماء، لا تراها متحركة والعقل يوقن أنها متحركة مما يرى من اختلاف حركتي الأجرام التي فيها من شرق إلى غرب بحركة السماء لها من غرب إلى شرق وبانتقالها في الدرج وحركتها بذاتها. وكذلك العين لا تستبين حركة الشمس أصلاً حتى إذا بقيت مدة لاحت لها حركتها يقيناً بأن تراها في كبد السماء بعد أن تراها في أفق المشرق. وكنماء الأجسام من الحيوان والنبات فإنك لا تستبين نموه على أنه بين يديك ونصب عينيك حتى إذا مضت مدة رأيت النماء بعينيك ظاهراً وعلمت نسبة زيادته على ما كان، والعقل يشهد أن لكل ساعة حظاً من نموّ ذلك الشجر لم تتبينه ببصرك. وهذا إذا تدبرته كثير جداً.

وقد بيّنا في باب الكلام في الكيفية من هذا الديوان مشاركة العقل للحواس في جميع مدركاتها وانفراده دونها بأشياء كثيرة؛ فلولا العقل ما عرفنا الغائبة عن الحواس ولا عرفنا الله عزّ وجلّ. ومن كذب عقله فقد كذب شهادة الذي لولاه لم يعرف ربه،

وحصل في حال المجنون، ولم يحصل على حقيقة. وبالفكر والذكر تؤخذ المقدمات أخذاً صحيحاً بأن تنظر النفس في ضمّ طباع الأشياء بعضها إلى بعض حتى يقوم مرادها فيما تريد علمه وهذا الذكر مثبوت في الحيوان. والحيوان قد يتفاضل فيه: فمن الحيوان ما يميز ربه ويذكر عليه وإن غاب عنه، ويهش إليه إذا قدم عليه؛ وأقواها في ذلك الفيل والكلب والقرد والدب ثم السنور؛ ومن الحيوان ما يذكر ذكراً دون ذلك كالفرس والبعير؛ ومن الحيوان سائر ما ذكرنا لا يذكر شيئاً من ذلك كالديك وغيره.

واعلم أن الحس والعقل والظن والتخيل قوى من قوى النفس. وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدته إليها هذه القوى فتجد النفس إذا افتقدت بالنسيان شيئاً مما اختزنته تطلبه وتفتش في مذكوراتها بالفكر كما يفتش رب المتاع متاعه إذا أتلفه واختلط له بين أمتعة شتى فيبحث عنه في وجه وجه ومكانٍ مكانٍ حتى يجده فيؤوب إليه، أو لا يجده أصلاً. وهكذا النفس سواء سواء سبحان المدبر لذلك ومخترعه لا إله إلا هو. وليس في القوى التي ذكرنا شيء يوثق به أبداً على كل حال غير العقل ففيه تمييز مدركات الحواس السليمة والمخذولة بالمرض وشبهه كوجود المريض طعم العسل مرّاً كالعلقم والعقل يشهد بالشهادة الصحيحة الصادقة أنه حلو وكما يرى الشيء في الماء بخلاف شكله الذي يشهد العقل أنه شكله على الحقيقة. وأما الظن فأكذب دليل لأنه يصور لك الرجل الضخم المتسلح شجاعاً ولعله في غاية الجبن، ويصور لك المتفاوت الطلعة بليداً ولعله غاية في الذكاء. وقد نبّه الله تعالى على هذا فقال: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج: ٤٦]. فأخبر عزّ وجلّ أن الحواس تبع للعقل، وأن ذا العقل الذي يغلب هواه عليه لا ينتفع بما أدركت حواسه؛ وقال تعالى: ﴿إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞ﴾ [الحجرات: ١٢]؛ وروي عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «الظن أكذب الحديث»[(١)].

وأما التخيل فقد يسمعك صوتاً حيث لا صوت، ويريك شخصاً ولا شخص قال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيۡهِ مِن سِحۡرِهِمۡ أَنَّهَا تَسۡعَىٰ ﴿٦٦﴾﴾ [طه: ٦٦] فأخبر تعالى بكذب التخيل. والعقل صادق أبداً، قال تعالى مصدقاً لاعتراض من رفض شواهد عقله بالخطأ: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا

---

(١) رواه البخاري (٥/ ١٩٧٦)، (٤٨٤٩)، ومسلم (٤/ ١٩٨٥)، (٢٥٦٣)، وقال حسن صحيح الترمذي (٤/ ٧٨)، (١٤٨٦)، رواه ابن حبان (١٢/ ٤٧٢)، (٥٦٥٦)، والدارمي(٢٠٠٨)، (٢/ ١٢٥)، البيهقي في الكبرى (٦/ ١٠)، (١٠٨١٧)، وأبو داود (٣/ ١٠٨) (٢٨٤٥)، والنسائي كبرى (٣/ ١٤٨)، (٤٩٩١)، وابن ماجة (٢/ ١٠١٩)، (٣٢٠٥)، وأحمد (٤/ ٨٥)، (١٦٨٢٤)، عن عبد الله بن مغفل.

نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾ فَٱعۡتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمۡ فَسُحۡقٗا لِّأَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١١﴾﴾ [الملك: ١٠،١١]. وقال تعالى ذاماً لمن أعرض عن استعمال عقله: ﴿وَكَأَيِّن مِّنۡ ءَايَةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ يَمُرُّونَ عَلَيۡهَا وَهُمۡ عَنۡهَا مُعۡرِضُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [يوسف: ١٠٥]. وقال تعالى لكل ما لم يقم عليه برهان: ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: ١١١] وقال ذاماً لمن تكلم بغير علم: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ﴾ [آل عمران: ٦٦]. وقال تعالى في مثل ذلك: ﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥۚ﴾ [يونس: ٣٩] فهذه وصايا الواحد الأول التي أتانا بها رسوله ﷺ، وهذه موجبات العقول فأين المذهب عن الخالق تعالى وعن العقل المؤدي إلى معرفته إلا إلى الشيطان الرجيم والجنون المؤدي والضلال المبين، نسأل الممتن بالنعمة أن يزيدنا من المعرفة الفاضلة، وأن لا يسلبنا ما منحنا من العقل ومحبة استعماله وتصديق شهاداته؛ وإلى العقل نرجع في صحة الديانة وصحة العمل الموصلين إلى فوز الآخرة والسلامة الأبدية، وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل، ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد.

ومن الناس من يستشهد بالعقل على تصحيح شيء ليس في العقل إلا إبطاله، كمتطلب في العقل عللاً موجبة لجزئيات الشرائع فإنه ليس في العقل إلا وجوب الائتمار للأول الخالق فقط في أي شيء أمر به، ولو بأنواع قتل أنفسنا فمن دونها السل؛ أو علةً موجبة لتحريم لحم الخنزير وإباحة لحم التيس، أو لإيجاب الصلاة بعد زوال الشمس والمنع منها حين طلوعها، أو لم تكون صلاة أربع ركعات وأخرى ثلاثاً، أو صيام رمضان دون ذي الحجة، أو الحج إلى مكة في ذي الحجة دون الحج إلى غيرها في أشهر أخر، وقتل من زنا وهو محصن عفا عنه زوج المزنيِّ بها أو أبوها أو لم يعفوا، أو تحريم قتل من قتل النفس المحرمة إذا عفا عنه الولي. ولا تحريم المشقوق البطن أو المجنون وتحليل المذبوح أو المنحور، فليس ابتداء هذا كله في العقل أصلاً. وهكذا الشرائع، وهكذا، جميع أفعال الخالق تعالى فإنه خلق الحمار خلقاً مهيناً للسخرة، وخلق الفرس للركوب، وحبا صورة الإنسان بالعقل، وسلّط الكلب على الظبي، وأباح ذبح الحيوان دون بعض للأكل، وخلق بعض الحيوان طيّاراً وبعضه مائياً وبعضه طعاماً لبعض وبعضه ناطقاً وبعضه جاهلاً وبعضه ذا رجلين وبعضه ذا أرجل أربع وبعضه ذا ست أرجل وبعضه ذا أكثر من ذلك وبعضه بلا رجل أيضاً، وخلق الأسد شجاعاً جريئاً والقرد جباناً هلوعاً، وخلق أشياء حادة الأبصار وخلق الخلد أعمى، وخلق ذوات السموم المؤذية للحيوان. وهكذا رتب الخالق الكريم

الأشياء كلها، ويلزم من فرّ من هذا إلى أن النفس فعلت ذلك [. . .][(١)] في إيجاب العجز أو المسامحة في العبث على أصله للباري، تعالى عن ذلك. وقد بينا ذلك في «الفصل» بياناً شافياً. وإنما العقل قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها أو تشاهد بها ما مر عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط وتنفي بها عنها ما ليس فيها. فهذه حقيقة حد العقل[(٢)] ويتلوه في ذلك الحواس سواء سواء وهذا التمييز هو إدراك العقل الذي لا إدراك غيره. وأما حد منفعة العقل في استعمال الطاعات والفضائل، فهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل، والكلام في هذا وغيره مما هو متصل [به] مستوعب، إن شاء الله تعالى، في كتابنا «في أخلاق النفس».

واعلم أن الأكثر من الناس جداً فالغالب عليهم الحمق وضعف العقول والعاقل الفاضل نادر وقليل البتة، وهذا يؤخذ حساً. وقد ورد النص بذلك من الخالق الأول وعن خيرته المبتعث إلينا ﷺ. قال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]. وقال رسول الله ﷺ: «الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة»[(٣)]. وأما [ما] يظنه أهل ضعف العقول من أنه عقل وليس عقلاً ولا مدخل للعقل فيه فقد غلطوا في ذلك كثيراً فإنهم يظنون العقل إنما هو ما حِيْطَت به السلامة في الدنيا ووصل به إلى الوجاهة والمال؛ وهذا إذا كان بطرق محمودة مما لا معصية فيه ولا زيادة فهو عقل، وأما إذا كان بما أمكن من كذب ومنافقة وتضييع فرض وظلم إنسان ومساعدة على باطل فهو ضد العقل بعد نهي الله تعالى الوارد علينا بذم هذه الحال ذماً صحيحاً. فكيف يكون عقلاً ما يذمه العقل ويفسده وينهي عنه؟ ولم يوجد العقل إلا ذاماً لهذه الرذائل ولا ورد الأمر من الله عزّ وجلّ قط إلا بذمها. وكذلك ما ظنه آخرون من أن العقل المحمود الذي لا ينبغي خلافه التزام أزياء معهودة لا معنى لها فليس إذا حصلته إلا سخفاً وجهلاً وليس هذا من العقل في شيء. وبيان هذا مذكور في كتابنا في «أخلاق النفس والسيرة الفاضلة» وفي كتابنا في «السياسة» إن شاء الله عزّ وجلّ، والله تعالى الموفق لكل فضيلة.

---

(١) طمس في الأصل.

(٢) قال ابن حزم عن حدِّ العقل: «وأما أحكام أمر الدنيا والتودد إلى الناس بما وافقهم وصلحت عليه حال المتودد من باطل وغيره أو عيب أو ما عداه، والتحيل في إنماء المال وبعد الصوت وتمشية الجاه بكل ما أمكن من معصية ورذيلة، فليس عقلاً. لكن هذا الخلق يسمى الدهاء»، وانظر: (رسائل ابن حزم ص ١٤٤)، (١٨).

(٣) رواه مسلم (٢٥٤٧) عن ابن عمر مرفوعاً.

واعلم أنه لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من جرد نفسه عن الأهواء كلها ونظر في الآراء كلها نظراً واحداً مستوياً لا يميل إلى شيء منها، وفتش أخلاق نفسه بعقله تفتيشاً لا يترك فيها من الهوى والتقليد شيئاً البتة، ثم سلك بعقله الطريق التي وصفنا في هذا الديوان واجتنب ما عداها مما قد رأينا أعلام كل ذلك، فإنه من فعل ما قلنا فضمان له إدراك الحقائق على وجوهها في كل مطلوب وقد نبه الله عزّ وجلّ على ذلك في عهوده إلينا فقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٢٣﴾﴾ [النجم: ٢٣] وقال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم: ٢٨]. وقال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿١٨﴾﴾ [الزمر: ١٧، ١٨].

واعلم أن الإنسان إلا من عصم الله تعالى، وقليل ما هم، يقبحون فعل من حكم بالهوى ويضللون من قلد ويبطلون التقليد وهم لا ينطقون بكلمة بعد هذا ألا وهي راجعة إلى أحد هذين الوجهين الخبيثين اللذين قد شهدوا بقبحهما وخطأ من اتبعهما؛ فتأمل هذا تجده كثيراً وكفى بذم الله تعالى هؤلاء إذ يقول: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الصف: ٢، ٣] نعوذ بالله من مقته. إلا أنا نقول من أحسن من وجه وأساء من آخر أفضل ممن أساء من كل وجه فهؤلاء ممقوتون لفعلهم خلاف قولهم فلو أنهم مع إساءتهم من فعلهم يذمون الحقائق لتضاعَف مقتهم لتضاعُف إساءتهم، نعوذ بالله من الخذلان. وإذ قد أتينا من هذا الغرض بجملة كافية ـ على أن الكلام في ذلك يطول جداً ويتسع ـ فلنقطع، على مذهبنا في هذا الديوان في الاختصار والبيان إن شاء عزّ وجلّ، ولنأخذ بحول خالقنا في كيفية المناظرة ووجوهها المحمودة والمذمومة ومراتبها فهي متعلقة بما تقدم إن شاء الله تعالى.

١٧ ـ باب أقسام السؤال عما تريد معرفة حقيقته مما يرتقى إليه بالدلائل الراجعة إلى الأوائل التي قدمنا:

اعلم أنه لا يوصل إلى معرفة حقيقة بالاستدلال إلا بالبحث والبحث يكون عن فكر الواحد ويكون عن تذكر من اثنين إما من معلم إلى متعلم وإما من متناظرين مختلفين متباحثين وهذا الوجه هو آخر ما نتوصل به إلى بيان الحقائق بكثرة التقصي فيه وأنه لا يبقى بعد توفيته حقه بقية أصلاً. فنقول وبالله تعالى التوفيق وبه نتأيد:

اعلم أنه لا بدّ أول السؤال عن كل مسؤول عنه مما يترقى إليه بالدلائل الراجعة

إلى الأوائل التي قدمنا من سؤالات أربع ولكل منها نوع من الجواب: فأولها السؤال «بهل» فنقول: هل هذا الشيء موجود أو لا وهل أمر كذا حق أم لا فلا بدّ للمسؤول حينئذٍ من جواب ضرورة بلا أو نعم؛ فإن قال لا أول قال لا أدري سقط السؤال عنه، على كل حال، لأن الشيء المسؤول عنه لا يخلو من أن يكون مما يدرك بالعقل وبالحواس أو مما يدرك بالتوالي من المقدمات التي وصفنا، فإن كان مما يدرك بالحواس أو العقل فالكلام مع منكر ذلك عناء وكذلك مع من شك فيه. وإن كان مما يدرك بالتوالي فالسؤال أيضاً عنه ساقط لا لأنه مغلوب ولكن [لأنه] لم يثبت شيئاً فيتمادى معه في البحث عنه ولأنه قد صدق عن نفسه إذ قال لا أدري؛ ولا سبيل إلى أن يقال لأحد فيما ليس مدركاً بأول العقل والحواس لَمَ لَمْ تدر هذا لكن حتى يثبت عنده بالدلائل ثم حينئذٍ يلزمه الإقرار بموجبها؛ فعلى من أراد إلزامه الإقرار بأمر ما تبيينه له وتثبيته لديه، فإذا الواجب أن لا يصدق أحد بشيء لم يقم عليه دليل وأن يصدق به إذا قام عليه الدليل.

وأما إبطال المرء بالبراهين ما أثبته مثبت بلا برهان فهو تبرع منه وقوة وذلك غير لازم له إذ المثبت للشيء بلا برهان مدع والدعوى ساقطة إذا لم يؤيدها دليل. والأصل في البنية أن المرء ولد وهو لا يعلم شيئاً ثم سمع الأقوال، وكل أحد يحسن عنده رأيه فلا سبيل إلى إلزامه الإقرار بشيء منها أصلاً إلا بأن يوجب برهان صحة شيء منها فيلزمه حينئذٍ وإلا فليس بعضها أولى بالتصديق من بعض، ولا سبيل إلى أن تكون كلها حق فتصدق بجميعها. ونفيها كلها والشك فيها ممكن حتى يقوم البرهان على صحة الصحيح منها.

فإن أجاب بنعم وصحح ما سئل عنه سئل حينئذٍ بالمرتبة الثانية وهو السؤال «بما» وهو تالٍ للسؤال بهل فيقال له إذا حققه فما هو أي أخبرنا بجوهره أو حده أو رسمه أو ما يمكن أن تخبرنا به عنه من صفات ذاته الملازمة له.

فإذا أخبر بما أخبر به من ذلك سئل بالمرتبة الثالثة وهو السؤال «بكيف» أي هذا الذي حققه حاله أي شيء وكيف هيئته وكيف وجود ما أثبت له فيه.

فإذا أخبرنا بما أخبر به سئل بالمرتبة الرابعة وهي «لمَ» فيقال له لمَ كان ما أثبت كما وصفت وما برهانك على صحة ما ادعيت مما ذكرت؟ ولا سؤال عليه فيما لم يذكر أخل أو [لم] يخل إلا بأن يدعي عليه تناقضاً أو نقضاً. فعلى من أثبت عليه ذلك أن يقيم البرهان على ما نسب إليه من صحة مناقضة أو نقض. وفي هذه الرابعة يقع

الاعتراض وطلب الدلائل أو إبانتها؛ ومثال ذلك أن تقول: هل يوجد كسوف قمري أم لا فيقول المجيب: نعم هو موجود، فلو قال لا قيل له: فهذا السواد الذي يعرض في ليلة النصف من الشهر ما هو؟ فإن أنكر العيان صار في نصاب من لا يكلم، وإن أقر به قيل له هو الذي نريد بقولنا «كسوف» فإذا حققت المعنى لم ننازعك في الاسم وسألناك بعبارة ترضاها وهي أن نقول لك: هل يوجد سواد في القمر ليلة النصف من الشهر أم لا؟ فإذا حقق قيل له ما هو؟ فيقول: هو ذهاب النور عن القمر لدخول الأرض بينه وبين الشمس والقمر التي منها يقبل النور؛ فيقول السائل: كيف تدخل الأرض بين الشمس والقمر؟ فيقول المجيب: بأن تكون الشمس في درجة مقابلة للدرجة التي فيها القمر مع تقاطع فلكيهما فيقول السائل: لم كان ذلك؟ فيقول المجيب حينئذٍ: هيئة الفلك وانتقال الشمس وقطعها وانتقال القمر ومدة قطعه وما يتم من هذا المعنى وهذا القول في كل مسؤول عنه من كل علم.

واعلم أنه لا يجوز أن يقدم مؤخر من هذه المراتب الأربع على ما رتبنا قبله لأنه كلام على غير معهود.

واعلم أن المسؤول بما وبكيف وبلِمَ مخير في الجواب يجيب بما أمكنه مما لا يخرج به عن مقتضى سؤال السائل إلا أن اللازم في السؤال [بما] أن يخبر السائل بحد الشيء المسؤول عنه أو رسمه وإذا سئل بكيف: هو أن يجيب بأحوال الشيء العامة له ولغيره أو الخاصة الشائعة في نوعه أو ما يخصه به من غيره إن كان المسؤول عنه شخصاً. وإن كان سئل بلم أن يجيب بالعلة الموجبة لكون ما أخبر بكونه ويرسم العلة برسمها الذي لا يشاركها فيه غيرها. وينبغي أن تكون العلة لازمة لما يستدل بها عليه كالقتل فإنه علة الموت القتلي إذ لا يجوز أن يكون قتل ولا يكون موت والموت القتلي معلول للقتل ولكن ليس كل موت معلولاً للقتل إذ يكون موت بلا قتل وكذلك أيضاً ليس الموت علة للقتل. والحدّ مأخوذ من صفة الشيء الذي هو صفة عنصره ومأخوذ من تمامه أيضاً كقولك إذا سئلت عن حد الطب أن تقول: صناعة، فهذا عنصر الطب، ثم تقول: مبرئة لأبدان الناس وبهذا يتم [حد] الطب ويكون طباً. وإذا سئلت عن المرض أن تقول: ضعف يكون في الجسم بتعادي أخلاطه وخروجها عن الاعتدال فالضعف عنصر المرض وتعادي الأخلاط تمامه وبه يسمى مرضاً. وكذلك قولك في حد المتنفس: إنه حيوان يجذب الهواء والماء بآلة طبيعية ويخرجه بها. وينبغي أن يكون الحد والرسم في كل ما ذكرنا وفي كل ما يسأل عنه فتجيب بما يدل على

محدوده ومرسومه كقولك: كل خط إما مستقيم وإما معوج وكل ما هو إما مستقيم وإما معوج خط، وكل جسم طويل عريض عميق وكل طويل عريض عميق جسم فهذا واجب لكل ما وصفته في كل زمان وكل مكان وعلى كل حال. فإذا أردت أن تحقق فليكن ذلك بلفظ الإيجاب ومعناه فإنك إذا قلت حارٌ أو قلت بارد فقد أثبت معنى واجباً، وإذا أردت أن تنفي فليكن ذلك بلفظ النفي ومعناه فإنك إذا قلت لا حار فلم تثبت معنى أصلاً بوجه من الوجوه وكذلك إذا قلت لا جسم لا عرض وقد يكون غير الحار بارداً وقد يكون معتدلاً وقد يكون طبيعة علوية لا يدخل فيها شيء من هذه الصفات. وإذا أردت أن تقسم فينبغي لك التحفظ من مثل هذا بأن لا تدع قسماً إلا حققته إما بحرف النفي فتكفي المؤونة أو بتفتيش الأقسام كلها قسماً قسماً والنظر هل فيها فاسد أو زائد أو نفي محتمل، من ما ذكرنا في شروط وضع حرف النفي في موضعه، واهتم بالأسماء للمسميات والكلية والجزئية وبالموصوف والصفة والكيفية والكمية والزمان وسائر الشروط فإنك إن نظرت نظراً صحيحاً لم تخف عليك الحقائق ولا تجاوزت عليك المخارق، وملاك ذلك عون الله عزّ وجلّ إياك وتوفيقه لك. وكمال العلم ليس إلا لخالق العلم والمعلوم، لا إله إلا الله.

١٨ ـ باب الكلام في رتبة الجدال وكيفية المناظرة الموجبين إلى معرفة الحقائق:

من حكم الجدال أن لا يكون الاثنان طالبي حقيقة ومريدي بيان إما أن يكون أحدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع لا بإيهام نفسه ولا بأمر أقنعها به ويكون الآخر متوهماً أنه على حق مثبتاً لنفسه ما لم يحصل له وكالعامِةِ في الظلمة خادعاً لنفسه مغالطاً لعقله أو مغروراً كالحالم لا يدري أنه نائم حتى ينتبه. فهذا الذي ذكرنا أنه على يقين من أمره ببرهان قاطع يريد أن يوصل إلى مناظره من الحقيقة مثل ما عنده منها ويحاول أن يحل شك هذا الغالط المخالف له أو المغالط ويفصح بسره في المغالطة ويدفع شره. أو يكون أحدهما موقناً كما قدمنا، والثاني لم يقف على بيان الحقيقة فهو يطلب الحقيقة والوقوف عليها. فإذا اتفق أن يكون المتناظران هكذا فتلك مناظرة فاضلة حميدة العاقبة يوشك أن تنحل عن خير مضمون أو آخر موفور وهي التي أمر الله تعالى بها إذ يقول: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥] وإذ يقول تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ﴾ [النحل: ١٢٥] وإذ يقول تعالى: ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١، النمل: ٦٤] ولم يذم قط هذه المناظرة إلا سخيف جاهل مذموم

الطبع مفسد على الناس قد جعل هذا النفار ستارة دون جهله فلم يقنع بأن حرم نفسه الخير حتى سعى في أن يحرمه سواه. وأما إذا كان المتناظران معاً غالطين أو مغالطين أو كان أحدهما جاهلاً طالباً والثاني غالطاً أو مغالطاً فتلك مناظرة يكثر فيها الشغب ويعظم النصب ويكثر الصخب ويشتد الغضب ويوشك أن تشتد مضرتها وأما المنفعة فلا منفعة؛ وربما كان الجاهل فيها مسارعاً إلى قبول ما قرع سمعه دون برهان صحيح فيهلك باعتقاد الباطل وقبوله. وإما إن كان عاقلاً موقناً فالمضمون له. انتقاض البنية بالأسف والغيظ إلا أنه محمود في نصرة الحق مأجور بذلك ولعله. أن ينفع سامعاً منه. وملاك ذلك أن لا ينطق بينهما ثالث بكلمة إلا أن يرى حيفاً ظاهراً فيشهد به وإلا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتى يتمه وأن لا يطول الكلام منهما بما لا فائدة فيه وأن يفضيا إلى الاختصار الذي لا يقصر عن البيان الموعب. فإن أخطأ أحدهما وأراد الإقالة فذلك له وواجب على الآخر أن يقيله لأن المرء ليس قوله جزءاً منه لكنه واجب عليه ترك الخطأ إذا عرف إنه خطأ فالمانع من الإقالة ظالم مشغب جاهل. وكذلك إن رأى حجته فاسدة فأراد تركها وأخذ غيرها فذلك له وهو محسن في ذلك وليس في ذلك انقطاع في القول المناظر عنه؛ والمانع من ذلك جاهل ضيق الباع من العلم متغفل لخصمه وذلك قبيح جداً. فإن تنازعا الكلام أو تنازعا التكليم مثل أن يقول كل واحد منهما: أنا أسأل أو يقول كل واحد منهما للآخر: أنت السائل فهذا عجز من كليهما وقلة ثقة، إما بالقوة على نصر القول الذي يريد بيانه وإما بصحة القول بنفسه؛ فإن كان من قلة ثقة بقوة نصره فليتسع في العلم ولا يتعرض للمناظرة حتى يقوى وهو كالجبان لا يحضر القتال فيوهن طائفة؛ فإن كان من قلة ثقته بصحة القول فهذا ملوم جداً في الإقامة على قول لا يثق بصحته وواجب عليهما بالجملة الاتفاق على أمر يفتتحان به الكلام.

وأما نحن فطريقنا في ذلك تخيير الخصم أن يكون سائلاً أو مسؤولاً فأيهما تخير أجبناه، فإن رد الخيار إلينا اخترنا بأن يكون هو السائل لأن هذا العمل هو أكثر قصد الضعفاء وعمدة مرغوبهم وهم يضعفون إذا سئلوا، فنختار حسم أعذارهم وتوفيتهم أقصى مطالبهم التي يظنون أنهم فيها أقوى ليكون ذلك أقوى في قطع معالقهم. ثم إنه إن بدا له في ذلك واختار أن يسأل أجبناه إلى ذلك أيضاً، إلا أننا لا نقضي بذلك على غيرنا لأنه ليس واجباً فمن تخير أن يكون سائلاً وأذن له خصمه من ذلك فله أن يسأل وليس له أن يتحكم فيترك ذلك وينتقل إلى أن يكون مسؤولاً؛ فإن فعل فهذا عجز وخرق في حكم المناظرة ونحن نختار للفاضل أن لا يضايق في ذلك رغبة منا في إظهار الحق، وقلة

سرور بالغلبة. وهكذا يجب لكل من اتبع طريقنا. ومن أذن لخصمه في أن يكون السائل فواجب عليه في حكم المناظرة أن يجيب فإن لم يفعل فعن ظلم أو جهل إلا أن يكون هناك أمير مخوف يمنع من البوح بالجواب فلسنا نتكلم مع المخاوف، وإنما المناظرة مع الأمن، إلا من بذل نفسه لله تعالى[1] وعرف ما يطلب وما يبذل من ذلك فله الفوز إن أراد نصر الإسلام أو الحق فيما اختلف فيه المسلمون فقط. ولا أرى أن ينزل المسلم العاقل عن نفسه، فلا شيء موجود في وقته من الخلق أعز عليه منها ولا أوجب حرمة إلا فيما فيه فوزها الأبدي فقط، فالعاقل لا يرى لنفسه ثمناً إلا الجنة.

ومن سأل فأجابه خصمه فسكت عن المعارضة فهذا مكان قد انقطعت فيه المناظرة التي ابتدآها إلا أن تستأنف أخرى، اللّهم إلا من خوف كما قدمنا، إلا أن يكون المجيب يأتي بما لا يعقل أو بقحة أو مباهتة أو بما هو من غير ما سئل عنه، جهلاً أو مكابرة، فمن هذه صفته فسكوت الخصم عن معارضته جواب، إلا بأخبار بأنَّ الذي أتى به ليس مما هما فيه ويبين الدليل على ذلك فقط، إلا ما كان من ذلك لا يحتاج إلى دليل لوضوحه واستواء السامعين في علمه. والفلج في المناظرة هو ظهور البرهان الحقيقي فقط وليس انقطاع الخصم فلجاً، فقد ينقطع جهلاً أو خوفاً أو لشغل بال طرقه، وكل ذلك ليس قطعاً للحق إن كان بيده. وليست شهادة الحاضرين بالغلبة لأحدهما شيئاً إذ قد يكونون موافقين في رأيهم لرأيه الذي شهدوا له فسبيلهم وسبيله واحد، والإنصاف في الناس قليل. وقد يكونون غير محصلين ما يقولون ولا فهماء بما يسمعون وهذا كثير جداً. وأما من انقطع عن معارضة خصمه عجزاً عن الجواب لا لخوف مانع فهو المغلوب لا قوله، وإن كان ذلك عن حقيقة برهان فهو مغلوب وقوله معاً، ولا يضر ما صح من البرهان عجز معتقده عن نصره، ولا يقوى ما لم يصح ببرهان لتمويهِ من مموهٍ في نصره بالسفسطة. والبرهان لا يتعارض أبداً فما صح ببرهان فلا يبطله برهان آخر أبداً إلا أن يكون مما يستحيل، كبرهان صح بحياة زيد أمس ثم صح آخر بموته اليوم. وهكذا كلُّ ما يمكن تنقله لا ينتقل بشيء مما ذكرنا مما صح ببرهان إلا برهان آخر، وإلا فحكم البرهان الأول باق. ولا ينتقل الشيء عن الإمكان

---

(١) قال ابن حزم في مداواة النفوس: «لا تبذل نفسك إلا فيما هو أعلى منها، وليس ذلك إلا في ذات الله عزّ وجلّ، في دعاء إلى حق، وفي حماية الحريم، وفي دفع هواء لم يوجبه عليك خالقك تعالى، وفي نصر مظلوم، وباذل نفسه في عرض دنيا كبائع الياقوت بالحصى.. والعاقل لا يرى لنفسه ثمناً إلا الجنة» (ص ١١٨) من الرسائل.

إلى الوجوب إلا ببرهان، ولا ينتقل بعد الوجوب إلى الإمكان إلا ببرهان، والمعاندة والمكابرة عار وإثم وسخف.

واعلم أن السائل إذا قال لخصمه: ما قولك في كذا؟ فالجواب مفوّض إلى المسؤول يجيب بما يشاء. وأما إذا قال له: أمر كذا أحق هو؟ فلا بدّ بأن يجيب إما بنعم أو لا، كسائل سأل فقال: ما تقول في الأرض كرية أم لا فلا بدّ له من نعم أو لا. ولو قال: ما تقول في الخمر أحلال أم لا فكذلك أيضاً أو قال له هل الخلاء موجود أو لا فلا بدّ من نعم أو لا. وكذلك إذا سأل السائل بتقسيم فقال: ما قولك في كذا وكذا: أكذا أو كذا، مثل قوله: ما تقول في الورد أبارد أم حار أم معتدل؟ وما تقول في كسب الحجام أمستحب أم حرام أم مكروه؟ فإن كانت الأقسام مستوفاة فلا بدّ للمسؤول من التزام أحد تلك الأقسام فإن لم يفعل فهو منقطع بالحقيقة، وإن كانت غير مستوفَاة فالسائل جاهل أو معاند، فإن ظهر انقطاع الخصم فالمتقدمون يقولون: ليس على السائل بيان الحقيقة، وأما نحن فنقول: إن ذلك عليه ومن أبطل حكماً ما فعليه أن يبين قوله، فإما أن يدخل في مثل ما أبطل وإما أن يجلِّي الحيرة. وبيان الحقائق فرض وقد أخذ الله تعالى ميثاق العلماء أن يبينوا ما علموه ولا يكتمونه.

وإذا استوفى الخصم الأقسام وزاد فيها قسماً فاسداً فليس للآخر أن يدع ما هما فيه ويأخذ في الاحتجاج في بيان القسم الزائد الذي زاد لكن يقول له: زدت قسماً فاسداً وهو كذا، وإنما ذكرته لك لئلا تجور علي فيكون سكوتي عنه عند من لا ينصف مثل إقراري به ولكني استضر بذلك والتزم الأقسام التي ذكرت قسماً كذا، وهو الصحيح.

واعلم أن من ترك ما هو فيه مع خصمه من المناظرة وخرج إلى مسألة أخرى فجاهل مشغب مقنع كمثل ما شاهدنا كثيراً ممن ترك ما هما بسبيله وجعل يتبع لحن صاحبه في كلامه، ولسنا نقول هذا نصراً للحن وتركاً للاشتغال بغير ما شرعا فيه وليس للخصم أكثر من أن يعبر عن مراده بما يفهم به خصمه ولا مزيد بأي لفظ كان وبأي لغة كان إلا أننا نختار الاختصار ولكن نصراً للحق الجامع لكثير المعاني من قليل الألفاظ وسَبِطها وسهلها وفصيحها لمن قدر على ذلك، وإلا لا لوم عليه إلا في مكان واحد، وهو أن يسأله السائل والمسؤول يدري أن السائل يقول بقول يعود به إلى التزام قول الخصم أو إلى التناقض فجوابه هاهنا بأن يقول له: ما تقول أنت في كذا وكذا أي فإني أقول بقولك فإن قال له الذي عورض بهذا: لست أقول ما تظن ولا أقول شيئاً

ولا أنصر طامعاً جواباً وإنما أنا طالب برهان ولا عليك من خطأي إن أخطأت أنا فانصر قولك أو أقر بالخطأ، فواجب حينئذٍ أن لا يعارضه بسؤال أصلاً لكن ببرهان يبين به صحة قوله فقط.

وقد يكون الخصم يسامح خصمه في أن يريه الإقرار بفساد قوله ثم يقول له: فدع قولي وهات قولك وبيّن وجه الصواب. وهذا الفعل خطأ إلا من وجهين: أحدهما أن يكون صادقاً في إقراره ببطلان قوله ورجوعه عنه وطلبه معرفة الحق فهذا فضل عظيم وفاعله محمود جداً. والثاني أن يكون قد علم أن خصمه يأتي بمثل ذلك فيريد أن يلزمه مثل ما ألزمه هو ليكفّ من نفسه شغبه وهذا إنصاف. ومثال ذلك أن يقول أحد الخصمين: الجدال مكروه فيقول الآخر: فإذ هو مكروه فبأي شيء يوصل عندك إلى معرفة الحق مما اختلف فيه من هو عندك رضاً من أهل ملتك؟ هات [ما] عندك ودع الجدال الآن جانباً. وهذا يرجع إلى ما قلناه قبل من وجوه أقسام تبطل كلها إلا واحداً فيصح ذلك الواحد فإن الخصم حينئذٍ لا بدّ له من أن يذكر التقليد أو الإيهام أو ترك طلب الحق. وكل هذه الوجوه باطل فاسد فإذا بطلت صحّ الجدال. فهذا الذي قلنا حصر للخصم إلى هذا الوجه من وجوه البرهان فيراجع الحق أو ينقطع إما بسكوت أو بهتان يأتي به.

وقد ذكرنا في باب أقسام المعارف ما يعارض به الخصم الجاهل من أشياء يعدها الجهال حجة وليس حجة أصلاً فواجب أن يكف ضرر جهلهم بها على كل حال.

واعلم أن من الخطأ معارضة الخطأ بالخطأ في المناظرة مثل أن يقول السائل للمسؤول. أنت تقول كذا أو لَم تقول كذا فيقول المجيب: وأنت تقول أيضاً كذا أو لأنك أنت أيضاً تقول كذا، فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو أشنع، فهذا كله خطأ فاحش وعار عظيم واقتداء بالخطأ اللهم إلا في مكانين: أحدهما أن يكون القول الذي اعترض به المجيب قولاً صحيحاً ينتج ما يقول هو فهذا وجه فاضل وقطع للسائل. وذلك كمعتزلي قال لآخر: لِمَ قلت إن الله تعالى خالق الشر؟ فقال: لأنك تقول معي إن تعالى خلق جميع العالم من جواهره وأعراضه، والشرّ عرض، فالله تعالى خالق الشر. فهذه معارضة صحيحة إلا أن ظاهر لفظها غير محكم لأنه في الظاهر إنما جعل علة قوله ما يقول قول خصمه بما يقول، فلزمه أنه لولا قول خصمه بذلك لم يقل هو بما قال. وهذا خطأ وإنما الصواب أن يقول: لقيام البرهان على أن الله تعالى خالق الجوهر والعرض ثم يمضي في مسألته. والوجه الثاني هو أن يكون السائل مشغباً

يقصد التشنيع والإغراء والتوبيخ ولا يقصد طلب حقيقة فهذا واجب أن يُكسر غربه ويردع عَيْبُه بمثل هذا فقط ولا يناظر بأكثر من ذلك إذ الغرض كفّ ضرره فقط ولا يكف ضرره بمناظرة صحيحة أصلاً فلا شيء أكف لضرره مما ذكرنا.

واعلم أنه لا يجوز أن يصحح الشيء بنفسه البتة وجائز أن يبطل بنفسه، ولا تظن أن الأوائل التي منها يؤخذ البرهان صُححت بأنفسها فتخطىء بل تلك أشياء قد ذكرنا أن الخلقة صححتها وأنه لم يخل ذو الفهم قط من معرفة صحتها. ولا تظن أيضاً أن إبطال الشيء بنفسه تصحيح له فتخطىء ولم يبطل بنفسه من أجل أنه صحح إبطاله به فكان حينئذٍ يكون مصححاً مبطلاً وذلك محال، لكن لما أبطل بنفسه أيقنا أنه باطل لأن الحق الصحيح لا يبطل أصلاً ولأنه نقض حكمه فكل ما انتقض فباطل. وليس قول من قال مبطلاً للنظر: إن النظر لا يصح إلا بالنظر، قولاً صحيحاً، لأن النظر الذي به تصح الأشياء هو ردّها إلى المقدمات الأوائل التي قد قضى الطبع بصحتها فما رجعت إليها فشهدت له فهو صحيح وما لم يرجع إليها فهو فاسد، فهذا هو النظر الذي به تصح الأشياء لأن النظر إنما يصح بنظر آخر. وإذا انقطع الحكم فقد انقطعت المناظرة فلهما حينئذٍ أن يبتدئا سؤالاً ثانياً. وللمنقطع حينئذٍ أن يقول: إنا أسألك سؤالاً يتصل بمسألتنا وألزمك أنك قائل كقولي الذي أنكرت عليّ. وليس للآخر أن يمتنع من ذلك فإن امتنع فهذا متسلل ضعيف فإن وفّى الآخرُ بشرط فكلاهما ملوم إن لم يرجعا إلى الحق إذا عجز المسؤول عن التفريق بين القولين، وكما نلوم من ظهر إليه برهان فتمادى على الباطل ولم يرجع إلى موجب البرهان، فكذلك نلوم من سارع إلى القبول لما سمع بلا برهان، وكما نحمد من رجع إلى موجب البرهان فكذلك نحمد من ثبت على موجبه ولم يرجع لإقناعٍ سمعه أو سفسطةٍ؛ فإن عجز عن كسرهما فحصل لمتناظرين هذه المقدمات حُمدَ من لم يعتقد إلا ما أوجبه البرهان فقط.

والتكثير من الأدلة قوة وليس يعدّه عجزاً إلا جاهل منقطع. وحقق كل ما تسمعه من خصمك ولا تغفله وأقِلْه إن أخطأ ولا تدع مشكلاً إلا وقفته عليه فإذا استقر البيان سليماً من النقص والاشكال فأجب حينئذٍ. وكل ما تطالب خصمك بذلك فالتزم له مثله سواء سواء. وبيّن سؤالك سليماً عن النقص والاشكال. وإياك وإدخال ما ليس من المناظرة في المناظرة فهذا من فعل أهل الجنون أو من يريد أن يطيل الكلام حتى ينسى آخره أوله لينسى غلطه وسقطه. وتأمل مقدماته ومقدماتك وعكسك وعكسه ونتائجه ونتائجك فلا ترض لنفسك من خصمك إلا بالحق الواضح.

واعلم أنه ليس على المرءِ أكثر من نصر الحق وتبيينه ثم ليس عليه أن يصور للحواس أو في النفوس ما لا سبيل إلى تصويره ولا ما لا صورة له أصلاً كمن أثبت أن الواحد الأول لا جوهر ولا عرض ولا جسم ولا في زمان ولا في مكان ولا حاملاً ولا محمولاً فأرد الخصم منه أن يشكل له ذلك فهذا لا يلزم؛ وهذا كأعمى كلّف بصيراً أن يصور له الألوان فهذا ما لا سبيل إليه، وهذا تكليف فاسد لا نقص في العجز عنه على التكليف. وأما ما دام ذلك ممكناً فواجب على المكلف بيانه بأقصى ما يقدر عليه. ولقد أخبرني مؤدبي أحمد بن محمد بن عبد الوارث رحمه الله أن أباه صوّر لمولود كان له أعمى ولد أكمه حروف الهجاء أجراماً من قير ثم ألمسه إياها حتى وقف على صورها بعقله وحسه، ثم ألمسه تراكبها وقيام الأشياء منها حتى تشكل الخط وكيف يستبان الكتاب ويقرأ في نفسه ورفع بذلك عنه غصة عظيمة. وأما الألوان فلا سبيل إلى ذلك فيها وليس إلا الإقرار بما قام به البرهان وإن لم يتشكل في النفس أصلاً.

ولقد امتحنت مرة ببعض أصدقائنا فإنه سامنا أن نريه العرض منخزلاً عن الجوهر قائماً بنفسه، وقال لي: إن لم ترني ذلك فإني لا أصدق بالعرض. فلست أحصي كم مثلت له تربيع الطين ثم تدويره وذهاب التربيع وبقاء الطين بحسبه، وحركات المرء من قيامه وقعوده وحمرة الثوب بعد بياضه، فأبى كل ذلك إلا أن أريه العرض مزالاً عن الجوهر باقياً بحسبه يراه في غير جوهر، فلا أحصي كم قلت له: إن العرض لو قام بنفسه وكان كما تريد مني لم يكن عرضاً وإنما هو عرض لأنه بخلاف ما تريد، فلج فعدت إلى أن قلت له مهازلاً: لو أمكنك إخراجي عن كرة العالم فربما كان يمكن حينئذٍ لو أمكن انخزال العرض عن الجوهر ولا سبيل إلى كل ذلك أن تراه في غير جوهر؛ فأما والعالم كله كرة مصمتة وجوهرة متصلة متجاورة الأجزاء لا تخلخل فيها ولا خلل، فحتى لو انفصل العرض من جوهر ما وجاز أن يبقى بعد انفصاله عنه لما صار إلا في جوهر آخر. فما ردعه هذا الهزءِ عما هجس في نفسه وفارقته آبياً فما أدري أوفق بعدي لرفض هذا المراء الهائج أم لا. فليس مثل هذا التكليف الفاسد وكون المرء لا تتشكل له الحقائق بقادح في البرهان ولا بملتفت إليه، وكفى من ذلك وحسبنا قيام صحة ذلك في النفس بدلالة العقل على أنه حق فقط ولو جاز لكل من لا يتشكل في نفسه شيء أن ينكره لجاز للأخشم أن ينكر الروائح والذي ولد أعمى أن ينكر الألوان ولنا أن ننكر الفيل والزرافة وكل هذا باطل. وإنما يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان ويبطل ما أبطل

البرهان ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله برهان حتى يلوح له الحق. وكذلك ليس علينا قسر الألسنة إلى الإقرار بالحق لكن علينا قسر النفوس إلى الإقرار به وقطع الألسنة عن المعارضة الصحيحة لعدم وجودها، إذ لا يتعارض البرهان وإذا أقمناه فقد أمنا أن يقيمه خصمنا وكذلك أيضاً أن قصر مقصر عن إقامة البرهان على حق يعتقده فذلك لا يضر الحق شيئاً. ولا يفرح بهذا من خصمه إلا الذي يفرح بالأماني وهو الأحمق المضروب به المثل. ولا تقنع بغفلة خصمك في كل ما يمكن أن يصح قوله فإن وجدت حقاً ببرهان فارجع إليه ولا تتردد ولا ترض لنفسك ببقاء ساعة آبياً من قبول الحق. وإن وجدت تمويهاً فبينه ولا تغتر بذهاب خصمك عنه فلعل غيره من أهل مقالته يتفطن لما غاب عنه. [هذا ولا تقنع إلا بحقيقة الظفر ولا تبال] أن قيل عنك أنك مبطل فلك فيمن نسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة من الأنبياء عليهم السلام ومن دونهم. نعم حتى إن كثيراً منهم قتل دفعاً لحقه ونسباً للباطل إليه. ولا تستوحش مع الحق فالخالق تعالى معه. ولا تبال بكثرة خصومك ولا بقدم أزمانهم ولا بتعظيم الناس إياهم ولا بعدتهم فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد وأولى بالتعظيم.

وإذا شئت أن تتيقن فساد مراعاة ما ذكرنا فتأمل أهل كل ملة وكل أمة فإنك تجدهم مطبقين على تعظيم أسلافهم وصفتهم بكل فضيلة وبكل خير وذم أسلاف من خالفهم. وتأمل كل قول يقال فقد كان القائلون به في أول أمره قليلاً، وأكثر ذلك يرجع إلى واحد ثم كثر أتباعه. وفتش كل قول قديم تجده قد كان ابن ساعة بعد أن لم يكن، ثم مرت عليه الأيام والشهور والسنون والدهور.

واعلم أن مراعاة هذه الأمور من ضعف العقل أو قلة العلم ولا تبالِ أيضاً وإن كانوا فُضَلاء على الحقيقة فقد يخطىء الفاضل ما لم يكن معصوماً. ولو أن ذلك الفاضل لاح له ما لاح لك لرجع إليك ولو لم يفعل لكان غير فاضل. وأخبرك بحكاية لولا رجاؤنا في أن يسهل بها الإنصاف عن من لعله ينافر ما ذكرناه وهي **أني ناظرت رجلاً** من أصحابنا في مسألة فعلوته فيها لبكوء كان في لسانه وانقض المجلس على أني ظاهر، فلما أتيت منزلي حاك في نفسي منها شيء فتطلبتها في بعض الكتب فوجدت برهاناً صحيحاً يبين بطلان قولي وصحة قول خصمي، وكان معي أحد أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس فعرفته بذلك ثم إني قد علَّمت على المكان من الكتاب فقال لي ما تريد؟ فقلت: حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان وأعلامه بأنه المحق وأني كنت المبطل وأني راجع إلى قوله. فهجم عليه من ذلك أمر مبهت وقال

لي: وتسمح نفسك بهذا؟! فقلت له نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا ما أخرّته إلى غد.

واعلم أن هذا الفعل يكسبك أجمل الذكر مع تحليك بالإنصاف الذي لا شيء يعدله. ولا يكن غرضك أن توهم نفسك أنك غالب أو توهم من حضرك ممن يغتر بك ويثق بحكمك أنك غالب وأنت بالحقيقة مغلوب، فتكون خسيساً وضيعاً جداً وسخيفاً البتة وساقط الهمة بمنزلة من يوهم نفسه أنه ملك مطاع وهو شقي منحوس، أو في نصاب من يقال له إنك أبيض مليح وهو أسود مشوّه فيحصل مسخرة ومهزأة عند أهل العقول الذين قضاؤهم هو الحق.

واعلم أن من رضي بهذا فهو مغرور سبيله سبيل صاحب الأماني وإنها بضائع النوكي؛ والمُغري بها يتلذّ فيها حتى إذا ثاب إليه عقله ونظر في حاله علم أنه في أضاليل وأنه ليس في يده شيء.

وإياك والالتفات إلى من يتبجح بقدرته في الجدل فيبلغ به الجهل إلى أن يقول: إني قادر على أن أجعل الحق باطلاً والباطل حقاً فلا تصدق مثل هؤلاء الكذابين فإنهم **سفلة أرذال** أهل كذب وشر ومخرقة.

واعلم أنه لا سبيل إلى ذلك لأحد ولا هو في قوة مخلوق أصلاً والتمويهات كلها قد بينتها لك وهي مضمحلة إذا حُصّلت وفتشت لم توجد إلا دعاوٍ وحماقات. ومن فاحش ما يعرض في هذه السبيل يلوح البرهان للمرءِ فيحدوه الألف بما قد ألفه من المذاهب إلى أن يقول: لا بدّ هاهنا حجة برهان تعارض هذا البرهان وإن خفيت عني. واعلم أن هذا مغرور شقي جداً لأنه غلّب ظنه على يقينه وصدق ما لم يصح عنده وكذب ما صح عنده وأثبت ما لعله أن لا يكون وترك حاصلاً قد كان؛ وهذا غاية الخذلان ومثله من ترك برهاناً قد صح عنده لتمويه لم يتدبره فحمله التهور على اعتقاده.

وبالجملة فالجهل لا خير فيه والعلم إذا لم يستعمله صاحبه فهو أسوأ حالاً من الجاهل، وعلمه حجة زائدة عليه. **وإياك وتقليد الآباء** فقد ذم الله عزّ وجلّ ذلك ولو كان محموداً لعذر من وجد آباءه زناة أو سُرّاقاً أو على بعض الخلال التي هي أخبث مما ذكرنا أن يقتدي بهم. وإياك **والاغترار بكثرة صواب** الواحد فتقبل له قولة واحدة بلا برهان، فقد تخطر في خلال صوابه بما هو أبين وأوضح من كثير مما أصاب فيه. وأقنع من خصمك بالجد على أن ينصر قوله ولا تطالبه بالإقرار بالغلبة فليس ذلك من

فعال أهل القوة. وهذا باب لا ينتج إلا العداوة وأن يوصف بلؤم الظفر ولتكن رغبتك في أن تكون محقّاً عالماً غالباً في الحقيقة، وإن سميت مبطلاً جاهلاً أحمق مغلوباً، أكثر من رغبتك في أن تسمى محقاً عالماً عاقلاً غالباً وأنت في الحقيقة مبطل جاهل مغلوب؛ بل لا ترغب في هذا أصلاً وأكرهه جداً ولك فيمن وصفه الجهّال بذلك قبلك من المرسلين عليهم السلام والأفاضل المتقدمين أفضل أسوة وأكرم قدوة، وكذلك أن توصف بالفسق وأنت فاضل خير من أن توصف بالفضل وأنت فاسق.

وتحفّظ من الخروج من مسألة إلى مسألة قبل تمام الأولى وبيانها فهذا من فعال أهل الجهل.

واحذر مكالمة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة أو الصياح والمغالبة، فلا تتعنَّ به ولو أمكنك صرفه عن ضلاله بالوعظ لكان حسناً، فإن لم يكن فالبزجر والقدع فإن كان ممتنع الجانب فليجتنب كما يجتنب المجنون فأذاه أكثر من أذى المجانين. وتحفظ من الكلام بحيث يتعصب عليك ظلماً وتحفظ من أن تجيب نفسك عن خصمك مثل أنت قول له: إن قلت كذا ألزمك كذا فلعله لا يقول ذلك فتخزى، إلا أن يكون مؤلفاً، فلا بد لك من إنصاف خصمك وتقصي حججه وإلا كنت ظالماً. وتحفظ أن تقوّل خصمك ما لم يقل فتكذب. وتحفظ من أن تجيب من لم يسألك فتحصل على الخزي؛ وأقل ذلك أن يعرض عنك فكيف إن قال لك: لم أسألك. ولا تتكلم على لسان مناظر غيرك حتى يدع الكلام ويبيح لك مناظره أن تكلمه، فأقل ما في هذا أن يقول لك: أنا غني عن نصرك، ويقول له خصمه: أنا أقويك به مباركاً لك فيه فتخزى جداً. وإياك والكلام في علم من العلوم حتى تتبحر فيه إلا على سبيل الاستفهام والتزيد إلا ما أحسنت منه فقط. واعترف لمن هو أعلم منك فهذا زين لك ولا تبخسه حقه فإن تنقصك إياه [ليس نقصاً له] بل هو نقص فيك.

وإياك والامتداح بما تحسن واترك ذلك فهو من غيرك فيك أحسن. ولا تحقر أحداً حتى تعرف ما عنده فربما فجأك منه ما لم تحتسب، وليس ذلك إلا من فعل أهل النوك الذين لا يحصّلون. واحذر كل من لا ينصف وكل من لا يفهم، ولا تكلم إلا من ترجو إنصافه وفهمه، وأنفق الزمان الذي يمضي ضياعاً في مكالمة من لا يفهم ولا ينصف فيما هو أعود عليك تعش غانماً للفضائل سالماً من المغالط وهذان حظان جليلان جداً. واجعل بدل كلامك حمد الله عزّ وجلّ على السلامة من مثل حاله ولا تتكلم إلا في إبانة حق واستبانته.

واعلم أنه لا يقدر أحد على هذه الشروط إلا بخصلة واحدة وهي أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له أو ذمهم إياه ولكن يجعل وكده طلب الحق لنفسه فقط.

وقد **ذكرت الأوائل في صفة المنقطع وجوهاً نذكرها** وهي: منها أن يقصد إبطال **الحق** أو التشكك فيه ومن هذا النوع أن يحيل في جواب ما يسأل عنه على أنه ممتنع غير ممكن. **والثاني** أن يستعمل **البهت والرقاعة والمجاهرة** بالباطل ولا يبالي بتناقض قوله ولا بفساد ما ذهب إليه ومن ذلك أن يحكم بحكم ثم ينقضه. **والثالث** الانتقال من **قول** إلى قول وسؤال إلى سؤال على سبيل التخليط على سبيل الترك والإبانة. **والرابع** أن يستعمل كلاماً مستغلقاً يظن العاقل أنه مملوء حكمة وهو مملوء هذراً. ومن أقرب ما حضرني ذكره حين كتابي هذا الشأن من كتب الناس فكتاب أبي الفرج القاضي المسمى «باللمع» فإنه مملوء كلاماً معقداً مغلقاً لا معنى له إلا التناقض والبناء والهدم لما بنى. **وفي زماننا من سلك هذه الطريق في كلامه فلعمري لقد أوهم خلقاً كثيراً أنه ينطق بالحكمة** ولعمري أن أكثر كلامه ما يفهمه هو فكيف غيره. **والخامس** أن يحرج خصمه ويلجئه إلى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة لأنه يرجع إلى الموضوع الذي طرد عنه ويلوذ حواليه بلا حياء ولا تقوى ولا مزيد أكثر من وصف قوله بلا حجة. **والسادس** الإيهام **بالتضاحك والصياح والمحاكاة والتطبيب والاستجهال** والجفاء وربما بالسب والتكفير واللعن والسفه والقذف بالأمهات والآباء وبالحري إن لم يكن لطام وركاض. وأكثر هذه **المعاني** ليست تكاد تجد في أكثر أهل زماننا غيرها[1]. والله المستعان.

والناس في كلامهم الذي فضلوا به على البهائم والذي لولاه كانوا من أشياء الحمير والبقر، على ثلاثة أصناف: فصنف لا يبالي فيما صرف كلامه مبادراً إلى الإنكار أو التصديق أو المكابرة دون تحقيق فإن سألت إثر انقضاء كلامه عن القول الذي نصر دون تحقيق لن يدر ولا عرف من نصر ولا قوله، وهذا هو **الأغلب** في الناس، وتجد من هذه صفته يضن على أخيه وجاره بزبل منتن عند رجل حماره فلا يبذله لمن ينتفع به وهو أسمح الناس بالنطق الذي بان به عن التيوس والكلاب في غير أجر ولا بر لكن في الباطل والوزر والإفساد وإن لم يحصل من ذلك ظاهراً إلا على تحسين أنابيب صدره وتصديع رأسه واحتدام طبعه وإن سَفِ وُسفِهَ عليه. **وصنف آخر**

---

(١) انظر: مداواة النفوس للمصنف (ص ١٤٧) رسائل.

ينصر ما عقد عليه بنيته واعتقده بغير برهان فلا يبالي بما نصره من حق أو باطل أو محال أو مكابرة أو أذى، وكذلك لا تجده أعتقد ما أعتقد إلا إلفاً أو تقليداً أو شهوة، دون تحري حق ولا مجانبة باطل، وهؤلاء كثير وهم دون الأولين. **وصنف ثالث** لا يقصدون إلا إلى نصر الحق وقمع الباطل وهؤلاء قليل جداً ولا أعلم في الموجودات شيئاً أقل منه البتة، نسأل الله تعالى أن يثبتنا في عددهم ولا يخلينا عن هذه الصفة الكريمة بمنه آمين، فإن العاقل ينبغي له أن يبغض نفقة حياته ونطقه اللذين بهما أبانه خالقه عن الجمادات وسائر الحيوانات في غير ما ينتفع به لمعاده أكثر مما يبغض إنفاق ماله الذي هو غادٍ عنه ورائح.

واعلم أن ما ذكرنا من **الوقوف على الحقائق** لا يكون إلا **بشدة البحث**، وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة **المطالعة** لجميع الآراء والأقوال والنظر في طبائع الأشياء وسماع حجة كل محتج والنظر فيها والتفتيش، والإشراف على الديانات والنحل والمذاهب والاختيارات واختلاف الناس وقراءة كتبهم]، فمن ذم من الجهال ما ذكرنا خالف ربه تعالى، فقد أعلمنا عزّ وجلّ في كتابه المنزل أقوال المختلفين من أهل الجحد القائلين بأن العالم لم يزل، ومن أهل الثنوية، ومن أهل التثليث والملحدين في صفة كل ذلك ليرينا تعالى تناقضهم وفساد أقوالهم.

ثم نرجع فنقول: [ولا بدّ لطالب الحقائق من الاطلاع على القرآن ومعانيه ورواية ألفاظه وأحكامه وحديث النبيّ ﷺ وسيره الجامعة لجميع الفضائل المحمودة في الدنيا والموصلة إلى الآخرة. ولا بدّ مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة والإشراف على قسم البلاد ومعرفة الهيئة والوقوف على اللغة التي تقرأ الكتب المترجمة بها والتحري في وجوه المستعمل معها ولا بدّ له من مطالعة النحو ويكفيه منه ما يصل به إلى اختلاف المعاني بما يقف عليه من اختلاف الحركات في الألفاظ ومواضع الإعراب منها، وهذا مجموع في كتاب «الجمل» لأبي القاسم عبد الرحمن بن [إسحاق] الزجاجي الدمشقي(١). وأما كل ما تقدم فليستكثر منه ما أمكنه ولذلك حدان: حد هو الغاية وحد هو الذي لا ينبغي أن يقتصر على أقل منه. فالحد الأكبر هو ألا تخلو من النظر في العلوم التي قدمنا إلا في أوقات أداء الفرائض

(١) هو أبو القاسم الزجاجي المتوفى سنة ٣٤٠هـ صاحب: الجمل، وقد شرحه كثير من العلماء منهم ابن خروف وابن عصفور.

والنظر فيما لا بدّ لك منه من المعاش وترك كل ما يمكن أن تستغني عنه من أمور الدنيا. واعلم أن **نظرك في العلوم والهدف** على نية إدراك الحقائق في إنكار الباطل ونصر الحق وتعليمه للناس وهدي الجاهل ومعرفة ما تدين به خالقك عزّ وجلّ لئلا تعبده على جهل فتخطىء أكثر مما تصيب من ملة الله تعالى ونحلة الحق والمذهب المصيب في أداء ما تعبدك به تعالى ونفعك الناس في أديانهم وأبدانهم وتدبير أمورهم وإنفاذ أحكامهم وسياستهم، وتبصير من يتولى شيئاً من ذلك وتعديل طبعه ونصيحته في ذلك بالحق وتفهيمه وتقبيح القبيح لديه، أفضل عند الله من كل ما يتقرب به إلى الله عزّ وجلّ وأعظم أجراف وأعود عليك من كل ما تكسبه بعد ما لا قوام لجسمك وعيالك إلا به مما لعلك تتركه لمن لو شاهدت فعله فيه بعدك لغاظك، ومن كل جانه لعله لا يكسب إلا الإثم والخوف والتعب والغيظ. واعلم أن ذلك أعظم ثواباً وأفضل عاقبة وأكثر منفعة من صلتك الناس بالدنانير والدراهم؛ وضرر الجهل والخطأ أشد وأعظم من ضرر الفقر والخمول.

واعلم أنك لا تورث العلم إلا من يكسبك الحسنات وأنت ميت، والذكر الطيب وأنت رميم، ولا يذكر إلا بكل جميل. ولا تورثه بعدك ولا تصحب في حياتك في طريقه إلا كلَّ فاضل، ولست تصحب في طلب المال والجاه إلا اشتباه الثعالب والذئاب.

وأحدثك في ذلك بما نرجو أن ينتفع به قارئه إن شاء الله تعالى، وذلك أني **كنت معتقلاً في يد الملقب بالمستكفي** محمد بن عبد الرحمن بن عبيد الله بن الناصر(١) في مطبق وكنت لا أؤمن قتله لأنه كان سلطاناً جائراً ظالماً عادياً قليل الدين كثير الجهل غير مأمون ولا متثبت، وكان ذنبنا عنده صحبتنا للمستظهر رضي الله عنه وكان العيارون قد انتزوا بهذا الخاسر على المستظهر فقتله، واستولى على الأمر واعتقلنا حيث ذكرنا]. وكنت مفكراً في مسألة عويصة من كليات الجمل التي تقع تحتها معان عظيمة كثر فيها الشغب قديماً وحديثاً في أحكام الديانة وهي متصرفة الفروع في جميع أبواب الفقه، فطالت فكرتي فيها أياماً وليالي إلى أن لاح

---

(١) قد بويع المستظهر سنة ٤١٤هـ فاستوزر ابن حزم وابن شهيد، ثم ثار عليه محمد بن عبد الرحمن الناصري في شهر ذي القعدة من العام نفسه، وقتله، وبويع بالخلافة ولُقب بالمستكفي، وقد كان متخلفاً واهناً، سجن ابن حزم وابن عمه أبا المغيرة، وظل في الخلافة عاماً، ثم فرّ إلى ناحية الثغر ومات فيه.

لي وجه البيان فيها وصح لي وحق لي الحق يقيناً في حكمها وانبلج، وأنا في الحال الذي وصفت فبالله الذي لا إله إلا هو الخالق الأول مدبر الأمور كلها أقسم، الذي لا يجوز القسم بسواه، لقد كان سروري يومئذٍ وأنا في تلك الحال بظفري بالحق فيما كنت مشغول البال به وإشراق الصواب لي أشد من سروري بإطلاقي مما كنت فيه، [وما **الفنا كتابنا هذا وكثيراً مما ألفنا إلا** ونحن مغربون مبعدون عن الوطن والأهل والولد، مخافون مع ذلك في أنفسنا ظلماً وعدواناً، لا نستر هذا بل نعلنه، ولا نمكن الطالب إبطال قولنا في ذلك، إلى الله نشكو، وإياه نستحكم لا سواه، لا إله إلا هو].

وأما **الحد الأصغر** الذي ينبغي للعاقل أن [لا] يقصر دونه فلينظر الوقت الذي ينفرد به للفضول من الحديث الذي لا يجزي مع جيرانه أو القعود متبطلاً بلا شغل لا من عمل أخرى ولا من عمل دنيا، أو حين مشيه في الأرض مرحاً، وقد نهاه خالقه عن ذلك، فليجعل هذه **الأوقات للتعلم والنظر في العلوم** التي قدمنا ورياضة طبعه على العدل الذي هو رأس كل فضيلة، فإن العدل يقتضي أن لا يميل لقول على قول إلا ببرهان واضح، ويقتضي له أيضاً أن لا يشتغل بالأدنى ويترك الأفضل، فإنه إن فعل هكذا أو شك أن يظفر بما فيه الفوز في الدارين. وأما **الأوقات التي يشتغل فيها أهل الجهل إما باللذات بالمعاصي** وإما بظلم الناس في أموالهم والسعي بالفساد في سياستهم والنيل من أعراضهم والجور عليهم، فإن اشتغالهم بالأمراض المؤلمة لأنفسهم المؤذية لأبدانهم أعود عليهم من ذلك وأفضل فكيف الاشتغال بالعلوم المؤدية إلى خير الدنيا وفوز الآخرة؟ وقد قال الواحد الأول: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨] وقال رسول الله ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»[١] ولا فقه إلا بمعرفة ما ذكرنا والإشراف عليه. فمن حرم ما ذكرت فما أخوفنا عليه أن يكون الله عزّ وجلّ لم يرد به خيراً، نعوذ بالله من ذلك لأنفسنا ولأبنائنا ولإخواننا وأهل الخير والفضل، وما توفيقنا إلا بالله عزّ وجلّ.

واعلم أن من فضل العلم والإكباب على طلبه والعمل بموجبه أنك تحصل على طرد **الهم** الذي هو الغرض الجامع لجميع المقاصد من كل قاصد أولها عن آخرها وبالله تعالى التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل لا إله إلا هو.

---

(١) رواه البخاري (١/ ١٩٧)، (٧١)، ومسلم (٢/ ٧١٨، ٧١٩)، (١٠٣٧) عن معاوية بن أبي سفيان.

١٩ ـ باب كيفية أخذ المقدمات من العلوم الظاهرة عند الناس بإيجاز:

العلوم الدائرة بين الناس اليوم المقصودة بالطلب اثنا عشر علماً، وينتج منها علمان زائدان، وهذه الرتبة هي غير الرتبة التي كانت عند المتقدمين، ولكن إنما نتكلم على ما ينتفع به الناس في كل زمان مما يتوصلون به إلى مطلوبهم من إدراك العلوم بحول الله تعالى وقوته. **فالعلوم التي ذكرنا**: علم القرآن. وعلم الحديث. وعلم المذاهب. وعلم الفتيا. وعلم المنطق. وعلم النحو. وعلم اللغة. وعلم الشعر. وعلم الخبر. وعلم الطب. وعلم العدد. وعلم الهندسة. وعلم النجوم. وينتج من هذه علوم العبارة وعلم البلاغة.

فأما علم القرآن[١] فينقسم أقساماً وهي علم قراءته وإعرابه وغريبه وتفسيره وأحكامه؛ فالمرجوع إليه من علم قراءات القرآن مقدمات مقبولة راجعة إلى قراء مرضيين معلومين، راجعة إلى النبيّ ﷺ الذي قامت البراهين على صحة نقلها عنه وعلى صحة ثبوته. وأما إعرابه فهو مقدمة صحيحة فيه إذا أخذ اللفظ فيه على حركات ما وهيئة ما فهو أصل مرجوع إليه. وأما لغته فالمعهود منها في اللغة العربية. وأما أحكامه فإلى مفهوم ألفاظها وإلى بيان النبيّ ﷺ لها.

وأما الحديث فينقسم قمسين[٢]: علم رواته وعلم أحكامه. فأما رواته فالمرجوع إليه فيهم مقدمات منقولة عن ثقات شهدوا عليهم بالعدالة والحجة والشهادة مأخوذة من نص القرآن الذي ذكرنا صحته. وأما أحكامه فإلى مفهوم ألفاظها وإلى [دلالة] بعضها على بعض، على ما قد شرحنا في غير هذا المكان.

وأما **علم المذاهب**[٣] فما كان منها خارجاً عن الملة الإسلامية فإلى مقدمات راجعة إلى أوائل العقل والحس على ما ذكرنا في كتاب «الفصل».

---

(١) انظر: الإتقان للسيوطي، ومناهل العرفان للزرقاني، والبرهان للزركشي، والتفسير والمفسرون للأستاذ محمد حسين الذهبي، ومباحث في علوم القرآن لمناع القطان.

(٢) قال ابن جماعة: علم الحديث هو علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن وموضوع السند والمتن وغايته معرفة ما يعمل به من غيره، والمتن ما ينتهي إليه غاية السند من الكلام المسند وهو الإخبار عن طريق المتن، قال ابن الحاجب: وفيه نظر الحديث من القديم وجمعه أحاديث على خلاف القياس، والخبر قيل: يحد وقيل: لا وعليه، الأولى ما ذكرته في الأصول. تنبيه: لا واسطة بين الصدق والكذب، وأقسام المتن ثلاثة: الصحيح، وهو ما يرويه العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذٍ ولا علة (خلاصة القواعد ٥/ ق/ أ).

(٣) قد صنف فيه ابن حزم كتاباً رائعاً «الفصل في الملل والنحل» مطبوع بمصر وبيروت.

وأما **علم المنطق** فقد بيناه في هذا الديوان وهو العبارة على كل علم[١].

وأما **علم الفتيا** فإلى مقدمات مأخوذة من القرآن والحديث اللذين صحا[٢] بالبراهين، وإلى إجماع العلماء الأفاضل الذي صح بالقرآن على ما بينا في سائر كتبنا.

وأما **علم النحو** فإلى مقدمات محفوظة عن العرب الذين تزيد معرفة تفهمهم للمعاني بلغتهم؛ وأما العلل فيه ففاسدة جداً[٣].

وأما **علم اللغة** فإلى ما سمع أيضاً من العرب بنقل الثقات المقبولين إن هذه لغتهم.

وأما **علم الشعر** فإلى ما سمع أيضاً من استعمالهم في الأوزان خاصة دون كل وزن يستعمل عند غيرهم، إذ إنما يسمى الناس شعراً ما ضمته الأعاريض فقط التي ذكر النديم في كتابه. وأما في مستحسنه ومستقبحه فإلى أشياء اصطلح عليها أهل الإكثار من رواية والإكباب على تفتيش معانيه من لفظ عذب سهل ومعنى جامع للحسن وإصابة تشبيه وكناية مليحة ونظم بديع[٤].

وأما **علم الخبر** فإلى مقدمات قد اضطر تواتر النقل إلى الإقرار بصحتها من كون البلاد المشهورة والملوك المعلومين ووقائعهم وسائر أخبارهم مما لا شك فيه[٥].

وأما **علم الطب** فإلى مقدمات صححتها التجربة أو ما بدا وظهر من قوى الأمراض وما يولدها عن اضطراب المزاج ومقابلة ذلك بقوى الأدوية وذلك كله راجع إلى أوائل العقل والحس[٦].

---

(١) المنطق: آلة قانونية تعصم مراعاتها أحوال الذهن عن الخطأ في الفكر، فهو علم عملي آلي (التعريفات ص ٣٠١).

(٢) وقد صنفت فيه كتب كثيرة لعلماء كثيرين، وتعرف بكتب الفتاوى، أو النوازل.

(٣) انظر: مفاتيح العلوم للخوارزمي (ص ٢٨، ٢٩)، والفهرست لابن النديم (ص ٦٣).

(٤) انظر: الفهرست لابن النديم (٢١٥).

(٥) انظر: فهرست ابن النديم (ص١٢٩).

(٦) الطب: علم يُعرف به حفظ الصحة أو برء المرض، وموضوعه: بدن الإنسان، وغايته: حفظ الصحة أو ردُّها، والأركان: نار، وهواء، وماء، وتراب، والأمزجة تسعة.. وانظر: الخلاصة لابن جماعة (٨/ أ/ ب/ ق) نسخة دار الكتب المصرية ١٧٨ معارف عامة طلعت.
وانظر: فهرست ابن النديم (ص ٣٧٨).

وأما **علم العدد والهندسة** فمقدماته من أوائل العقل كلها[١].

وأما **علم النجوم** فينقسم قسمين: أحدهما علم هيئة الأفلاك وقطع الكواكب والشمس والقمر والسماوات وأقسام الفلك ومراكزها. فهذا القسم مقدماته راجعة إلى العدد والهندسة وأوائل العقل والحس. **والقسم الثاني** القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب والشمس والقمر في البروج ومقابلة بعضها بعضاً، فإن صححت التجربة شيئاً من ذلك صدق، وإلا فليس هناك إلا أقوال عن قوم متقدمين فقط[٢].

وأما **علم البلاغة** فعلى ما نذكره في بابها إن شاء الله عزّ وجلّ.

وأما **علم العبارة** فإلى أشياء رويت عن رسول الله ﷺ وعن أفاضل أهل هذا العلم. وملاك هذين العلمين التوسع في جميع العلوم مع الطبع والموافقة في أصل الخلقة.

وقد انتهينا إلى ما أردنا من أحكام القول في البرهان وتوابعه وما تشبه به مما ليس ببرهان.

والحمد لله رب العالمين كثيراً لا شريك له وحسبنا الله ونعم الوكيل.

---

(١) الهندسة: علم بقوانين تعرف منه الأصول العارضة للكم من حيث هو كم. أبجد العلوم للقنوجي (٢/ ٢/ ص ٢٧٧).

(٢) علم أحكام النجوم: هو علم يعرف به الاستدلال على حوادث علم الكون والفساد بالتشكلات الفلكية، أبجد العلوم (ص ٢٥١).
وعلم الهيئة: علم يعرف به أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية وأوضاعها ومقاديرها وأبعادها، أبجد العلوم (٢/ ٢/ ٢٨٠).

ـ ٧ ـ

كتابُ البَلاغة

قد تكلم أرسطاطاليس في هذا الكتاب وتكلم الناس فيه كثيراً، وقد أحكم فيه قدامة بن جعفر الكاتب كتاباً حسناً[١] وبلغنا حين تأليفنا هذا أن صديقنا أحمد بن عبد الملك بن شهيد ألّف في ذلك كتاباً، وهو من المتمكنين من علم البلاغة الأقوياء فيه جداً، وقد كتب، إلينا يخبرنا بذلك إلا أننا لم نر الكتاب بعد فغنينا بالكتب التي ذكرنا عن الإيغال في الكلام في هذا الشأن، ولكننا نتكلم فيه بإيجاز جامع، ونحيل على ما قد بينه غيرنا ممن سمينا وممن نسمي، إن شاء الله عزّ وجلّ فنقول وبالله تعالى نتأيد:

البلاغة قد تختلف في اللغات على ما قدر ما يستحسن أهل كل لغة من مواقع ألفاظها على المعاني التي تتفق في كل لغة. وقد تكون معدودة في البلاغة ألفاظ مستغربة فإذا كثر استعمالهم لها لم تعد في البلاغة ولا استحسنت. ونقول: البلاغة ما فهمه العامي كفهم الخاصي وكان بلفظ يتنبه له العامي لأنه لا عهد له بمثل نظمه ومعناه واستوعب المراد كله ولم يزد فيه ما ليس منه ولا حذف مما يحتاج من ذلك المطلوب شيئاً، وقرب على المخاطب به فهمه، لوضوحه وتقريبه ما بعد، وكثر من المعاني وسهل عليه حفظه لقصره وسهولة ألفاظه. وملاك ذلك الاختصار لمن يفهم، والشرح لمن لا يفهم، وترك التكرار لمن قيل له ولم يعقل وإدمان التكرار لمن لم يقبل أو غفل[٢].

---

(١) هو كتاب مواد البيان.

(٢) انظر: خلاصة القواعد وغاية المقاصد لابن جماعة (٩/ق)، وكتابنا شرح الرسالة البيانية للصبان، للشيخ عليش.

وهذا الذي ذكرنا ينقسم قسمين: أحدهما مائل إلى الألفاظ المعهودة عند العامة كبلاغة عمرو بن بحر الجاحظ، وقسم مائل إلى الألفاظ غير المعهودة عند العامة كبلاغة الحسن البصري وسهل بن هارون. ثم يحدث بينهما قسم ثالث أخذ من كلا الوجهين كبلاغة صاحب ترجمة كليلة ودمنة، ابن المقفع كان أو غيره. ثم بلاغة الناس تحت هذه الطرائق التي ذكرنا. وأما نظم القرآن فإن منزله تعالى منع من القدرة على مثله وحال بين البلغاء وبين المجيء بما يشبهه. وقد كان أحدث ابن دراج عندنا نوعاً من البلاغة ما بين الخطب والرسائل. وأما المتأخرون فإنا نقول: إنهم مبعدون عن البلاغة ومقربون من الصلف والتزيد، حاشا الحاتمي وبديع الزمان فهما مائلان إلى طريقة سهل بن هارون.

فهذه حقيقة البلاغة ومعناها قد جمعناه والحمد لله رب العالمين.

ولا بدّ لمن أراد علم البلاغة من أن يضرب في جميع العلوم التي قدمنا قبل هذا بنصيب، وأكثر هذا القرآن والحديث والأخبار وكتب عمرو بن بحر ويكون مع ذلك مطبوعاً فيه وإلا لم يكن بليغاً؛ والطبع لا ينفع مع عدم التوسع في العلوم.

تمّ كتاب البلاغة والحمد لله رب العالمين.

- ٨ -

كتابُ الشِّعر(١)

هذه صناعة قال فيه بعض الحكماء: كل شيء يزينه الصدق إلا الساعي والشاعر، فإن الصدق يشينهما فحسبك بما تسمع. وقال المتقدمون: الشعر كذب ولهذا منعه الله نبيّه ﷺ فقال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس: ٦٩] وأخبر تعالى أنهم يقولون ما لا يفعلون. ونهى النبيّ ﷺ عن الإكثار منه وإنما ذلك لأنه كذب إلا ما خرج عن حد الشعر فجاء مجيء الحكم والمواعظ ومدح النبيّ ﷺ. وأما ما عدا ذلك فإن قائله إن تحرى الصدق فقال:

الليل ليل والنهار نهار ... والبغل بغل والحمار حمار
والديك ديك والحمامة مثله ... وكلاهما طير له منقار

صار في نصاب من يهزأ به ويسخر منه ويدخل في المضاحك، حتى إذا كذب وأغرق فقال:

ألف السقمُ جسمه والأنين ... وبراه الهوى فما يستبين
لا تراه الظنون إلا ظنوناً ... وهو أخفى من أن تراه الظنون
قد سمعنا أنينه من قريب ... فاطلبوا الشخص حيث كان الأنين
لم يَعشْ أنه جليدٌ ولكن ... ذاب سقماً فلم تجده المنون

حمق وملح، ولكنا نتكلم فيه [على] مقدار ما نحسن فنقول: الشعر ينقسم ثلاثة أقسام: صناعة وطبع وبراعة:

فالصناعة هي التأليف الجامع للاستعارة بالأشياء والتحليق على المعاني والكناية عنها، وربُّ هذا الباب من المتقدمين زهير بن أبي سلمى ومن المحدثين حبيب بن أوس.

---

(١) انظر: الشعر لأرسطو (ص ١٤٥٦ ب س ١٩ - ٣٥).

والطبع هو ما لم يقع فيه تكلف وكان لفظه عامياً لا فضل فيه عن معناه حتى لو أردت التعبير عن ذلك المعنى بمنثور لم تأت بأسهل منه ولا أوجز من ذلك اللفظ، ورب هذا الباب من المتقدمين جرير ومن المحدثين الحسن.

والبراعة هي التصرف في دقيق المعاني وبعيدها والإكثار فيما لا عهد للناس بالقول فيه وإصابة التشبيه وتحسين المعنى اللطيف، ورب هذا الباب من المتقدمين امرؤ القيس ومن المتأخرين علي بن عباس الرومي.

وإشعار سائر الناس راجعة إلى الأقسام التي ذكرنا ومركبة منها. وأما من أراد التمهر في أقسام الشعر ومختاره. وأفانين التصرف في محاسنه فلينظر في كتاب قدامة بن جعفر في نقد الشعر وفي كتب أبي علي الحاتمي ففيها كفاية الكفاية والإيعاب لهذا المعنى. وكون المرء شاعراً ليس مكتسباً لكنها حيلة، إلا أننا نقوي صاحبها بالتوسع في الإشعار وتدبرها.

وإذ قد تكلمنا في الشعر بكلام جامع لأقسامه وانقضى أربنا فنقول: هذا هو حدّ المنطق الذي تحذر منه الظنون وترك اليقين قد، كشفنا غامضه وسهلنا مطلبه وكفينا صاحبه تشنيع الجاهلين وشعوذة الممخرقين وحيرة المتوهمين، ولله الشكر خالق الأولين والآخرين فلنختم كتابنا بما بدأنا به فنقول: الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على محمد خاتم أنبيائه ورسله وسلم تسليماً كثيراً.

تمّ كتاب التقريب لحدِّ المنطق تأليف الإمام الأوحد البارع أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن يزيد رضوان الله عليه.

مِحَكُّ النَّظَر

في المنطق

تأليف

الإمام حجّة الإسلام أبي حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي

المتوفّى ٥٠٥ هـ

تحقيق

أحمد فريد المزيدي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـدمـة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبيّ بعده، وعلى آله وأصحابه، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

أما بعد.. فبين يديك أيها القارىء الكريم كتاباً نافعاً من مكتبة التراث العربي والإسلامي، وهو كتاب «محل النظر في المنطق»، نتعرّف من خلاله على أبعاد المنطق الأرسطوية، وخصوصياته الإسلامية عند الإمام الغزالي.

فلم يكن نتاج الغزالي المنطقي عملاً توفيقياً متعارضاً في أساسه، وإنما خرج أنموذجاً لكيفية تمثل المنطق في البنية الإسلاميّة وتطبعه بعناصرها.

وكان المنطق لديه أصيلاً نابعاً من أبعاد الخصوصية الذاتية الفلسفية، وفي الوقت نفسه معياراً وأداة في نتائجه تجعل المعرفة الإسلامية منضبطة محددة من دون شططٍ في الاجتهاد والقياس، كما صور ذلك الدكتور رفيق العَجَم في دراسته عن الغزالي في المنطق.

ونظراً لأهمية الكتاب البالغة، قمنا بتحقيقه وإخراجه معتمدين على المطبوعة الوحيدة له فيما عَرفنا، وهي طبعة المطبعة الأدبية بمصر ـ سنة ١٩١٧م.

مع ملاحظة ضبط النص وتفصيله وترقيمه، وتصويبه، والتعليق على بعض المواضع التي رأينا أهمية التعليق عليها ما استطعنا لذلك سبيلاً.

وآخراً أسأل الله عزّ وجلّ التوفيق والتيسير لما فيه الخير الكثير.

وصلّى الله على سيدنا محمدٍ وآله الطيبين وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

كتبـه: أحمد فريد المزيدي

كلية أصول الدين ـ جامعة الأزهر ـ القاهرة

٠١٠١٤٦٣٠٢٧

ترجمة مختصرة للمصنف

هو الشيخ الحجة العلامة العالم الفقيه الأصولي الفلسفي المنطقي الصوفي المشارك في كثير من العلوم العقلية والشرعية: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي.

ولد بطوس سنة (٤٥٠ هـ ـ ١٠٥٨م) وتوفي يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة (٥٠٥ هـ ـ ١١١١ م) بالطابران ودُفن بظاهر الطابران وهي قصبة طوس، ولم يُعقِّب إلا البنات.

مـن مصنفاتـه:

أولاً: في الفقه (الشافعي):

١ ـ التعليقة من فروع المذهب.

٢ ـ البسيط في الفروع.

٣ ـ الوسيط ـ طبع بمصر، وبيروت.

٤ ـ الوجيز طبع بمصر وبيروت، وقد حققنا تعليقات الرافعي عليه المسمى بالتهذيب في الفروع.

٥ ـ خلاصة المختصر ـ للمزني ـ ونقاوة المعتصر ـ بتحقيقنا.

٦ ـ مأخذ الخلاف بين الحنفية والشافعية.

٧ ـ تحصين المآخذ في علم الخلاف.

٨ ـ المبادىء والغايات.

٩ ـ فتاوى الغزالي.

١٠ ـ فتوى بشأن يزيد بن معاوية ـ يسّر الله لنا الوقوف عليها.

١١ ـ غور الدور في المسألة السريجية.

ثانياً: من مؤلفاته في أصول الفقه:

١ ـ المستصفى من علم الأصول طبع كثيراً.

٢ ـ المنخول في الأصول. طبع بمصر وبيروت.

٣ ـ شفاء الغليل في القياس والتعليل طبع بمصر وبيروت.

٤ ـ تهذيب الأصول.

٥ ـ أساس القياس.

ثالثاً: من مؤلفاته في المنطق والمناهج والجدال والبحث والمناظرة والفلسفة:

١ ـ لباب النظر ـ طبع.

٢ ـ المنتحل في علم الجدل ـ طبع.

٣ ـ معيار العلم ـ طبع.

٤ ـ القسطاس المستقيم ـ طبع.

رابعاً: في العقائد والردود على المخالفين:

١ ـ مقاصد الفلاسفة ـ طبع حديثاً بدار الكتب العلمية ـ بتحقيقنا.

٢ ـ المستظهري في الردِّ على الباطنية ـ طبع.

٣ ـ قواصم الباطنية.

٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد طبع بمصر وبيروت.

٥ ـ المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى ـ طبع.

٦ ـ الأربعون في أصول الدين ـ طبع.

٧ ـ القانون الكلي في التأويل طبع بالقاهرة.

٨ ـ إلجام العوام على الكلام طبع بمصر وبيروت، وقد حققناه حديثاً.

٩ ـ تهافت الفلاسفة.

١٠ ـ الرد الجميل على صريح الإنجيل.

خامساً: في التصوف والمواعظ وغير ذلك:

١ ـ ميزان العمل ـ طبع.

٢ ـ إحياء علوم الدين ـ طبع كثيراً.

٣ ـ بداية الهداية ـ طبع.

٤ ـ جواهر القرآن ـ طبع.

٥ ـ المضنون به على غير أهله ـ طبع.

٦ ـ المضنون به على أهله.

٧ ـ كيمياء السعادة، طبع.

٨ ـ أيها الولد ـ طبع.

٩ ـ الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة ـ طبع.

١٠ ـ الروح ـ يسّر الله لنا تحقيقه.

١١ ـ منهاج العابدين ـ طبع.

١٢ ـ مشكاة الأنوار ـ طبع.

١٣ ـ سر العالمين وكشف ما في الدَّارين ـ طبع بمصر، وبيروت حديثاً ـ بتحقيقنا ـ طبع دار الكتب العلمية.

١٤ ـ المنقذ من الضلال ـ طبع.

١٥ ـ معارج القدس في مدارج معرفة النفس ـ طبع.

١٦ ـ معراج السالكين ـ طبع.

١٧ ـ مقامات العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء ـ طبع حديثاً ـ بدار الكتب العلمية

ـ بتحقيقنا.

١٨ ـ الرسالة اللدنية ـ طبع.

١٩ ـ التبر المسبوك في سياسة الملوك ـ طبع بمصر، وبدار الكتب العلمية ـ بتحقيقنا.

١٠ ـ خواص القرآن.

وغيرها من المصنفات المخطوطة والمطبوعة، وانظر في ترجمته:

١ ـ وفيات الأعيان لابن خلكان (٣/ ٣٥٣، ٣٥٥).

٢ ـ طبقات الشافعية للسبكي (٦/ ١٩١، ٣٨٩).

٣ ـ البداية والنهاية لابن كثير (١١/ ١٧٣، ١٧٤).

٤ ـ طبقات ابن هداية الله (ص ٦٩، ٧١).

٥ ـ الكامل في التاريخ لابن الأثير (١٠/ ١٧٣).

٦ ـ العبر للذهبي (٥/ ٢٠٣).

٧ ـ شذرات الذهب لابن العماد (٤/ ١٣٢١٠).

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي رحمة الله عليه أحمد الله حمداً كثيراً متواتراً وإن كان مع كثرته لا يقضي حق جلاله وأشكره شكراً مديداً متظاهراً وإن كان مع امتداده لا يوازي سحائب أفضاله واتكل على فضله أنه لا يكلف عبده من الحمد والشكر إلا قدر استطاعته واستقلاله وصلّى الله على محمد عبده ورسوله خير خلقه وعلى آله.

أمـا بعـد:

فإن صدق اقتضائك أيها الأخ في الدين حشرنا الله وإياك في جملة المتحابين وفيّةَ تحرير محك النظر والافتكار ليعصمك عن مكامن الغلط في إتمام مضايق الاعتبار قدمني غب الانقباض وبعث في نفسي داعية الانتهاض وحولني إلى فن اِطَّرحته بحكم السآمة والضجر. فعدت إليه معاودة من التفت إلى ما هجر. وظل الالتفات إلى ما هجر ثقيل. ولكن نفاسة الثمن بنفاسة المثمن كفيل. ولا ثمن إلا ما أرجوه من بركة دعائك. عند صدق رجائك. وذلك في خلواتك. عند أعقاب صلواتك. فإني لم أتبع فيما اقترحته هواك. إلا متقرباً إلى رضاء الله تعالى برضا. فإنا مقسم عليك بما تشاء من إخوة الدين أن لا تنساني في الدعاء. وإن تستشرك فيه من يعرفك من صلحاء الأصدقاء. فلم يبق إلا دعوات أهل الصلاح. فقد أنبأ الصادق المصدوق صلوات الله عليه أن الدعاء للمؤمن عدة وسلاح. فإن لم يكن الدعاء هو المعول. فعلى ماذا نتكل فالأمر إدّ. والخطب حدّ. والسفر طويل والزاد قليل. والشأن خطير. والعمر قصير. وفي العمل تقصير. والبضاعة مزجاة. والحاضر من النقد زيف والناقد بصير. ولكن الجود غزير. والرب قدير. وفضل الله بالشمول جدير. فإن أقال عثراتنا بدعاء مسلم واحد فما ذلك على الله بعسير. وها أنا مقترح عليك أن تقول في دعائك اللّهم اره الحق حقاً وارزقه اتباعه. واره الباطل باطلاً وارزقه اجتنابه. وما أحوج إلى هذا من ركب متن الخطر في الارتفاع. عن حضيض التقليد مع سلامة مغَبْته إلى يفاع الإطلاع. والاستبصار مع خطر عاقبته وتفاقم غائلته فإن لم يره الحق حقاً كان نظره كله هباء وإن

لم يوفقه للعمل بما علمه كان جهده كله عناء وكان علمه للجهل إناء وطاعته مع العصيان سواء فنعوذ بالله من سقطة ما منها بعثة ومن مهواة ما لها مرقاة واعلم أن ما سمت إليه همتك. وطمحت نحوه عينك إن استوفيته لك فبحر عميق وعمقه بعيد فاقنع في الحال بما تيسر، وارض في الوقت بما حضر وإن كانت غرفة من بحر وصُبابة من تيار وخذها عُجالة من مستوفز ولمعة من بارق وقبساً من مجتاز ونبذة من طارق واكتف بما سمحت به القريحة على ارتجالها. وعنت التشاغل به النفس مع ارتحالها. وتحقق أني جامع لك مع الإيجاز من النكت النفيسة زبدة محضها وصفوة مخضها ومشر إلى جمل إذا أخذ التوفيق ضبعك وأحال إلى استدرار فرائده واستخراج ودائعه وبدائعه فهمك وطبعك احتويت به على ما انتخيت واستوليت على ما ابتغيت والله تعالى يعصم أقوالنا عما يراه بكمال علمه خطاء وخلفاً ويوفقنا بقربنا إليه زلفى بمنه وفضله.

مقدمة تحصر مقصود الكتاب وترتيبه وأقسامه

اعلم أنك إن التمست شرط القياس الصحيح والحد الصحيح والتنبيه على مثارات الغلط فيها وقفت للجمع بين الأمرين فإنها رباط العلوم كلها فإن العلوم إدراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر المفردات وإدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى البعض بالنفي والإثبات فإنك تعلم أولاً معنى لفظ العالم وهو أمر مفرد ومعنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم وهما أيضاً أمران مفردان ثم تنسب مفرداً إلى مفرد بالنفي كما تنسب القدم إلى العالم بالنفي فتقول ليس العالم قديماً وتنسب الحادث إليه بالإثبات فتقول العالم حاديث والضرب الأخير هو الذي يتطرق إليه التكذيب والتصديق فأما الأول فلا يدخله تصديق وتكذيب إذ يستحيل التصديق والتكذيب في المفردات بل إنما يتطرق ذلك إلى الخبر ولا ينتظم خبر إلا بمفردين موصوف ووصف فإذا نسب الوصف إلى الموصوف بنفي أو إثبات فلا بأس أن يصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين. فإن حق الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها إذ الألفاظ مثل المعاني فحقها أن يحاذي بها المعنى فلنسم الأول معرفة ولنسم الثاني علماً (متأسين) فيه بقول النحاة أن المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد إذ تقول عرفت زيداً والظن يتعدى إلى مفعولين إذ تقول ظننت زيداً عالماً والعلم أيضاً يتعدى إلى مفعولين فتقول علمت زيداً عدلاً فهو من باب الظن لا من باب المعرفة هذا هو الوضع اللغوي وإن كانت عبارة أهل النظر بهما تخالفه في استعمال أحدهما بدلاً عن الآخر فإذا استقر هذا الاصطلاح فنقول الإدراكات المعلومة تنحصر في المعرفة والعلم وكل علم يتطرق إليه التصديق فمن ضرورته أن تتقدم عليه معرفتان فإن من لا يعلم المفرد كيف يعلم المركب، ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث والمعرفة قسمان أولى وهو الذي لا يطلب بالبحث كالمفردات المدركة بالحس ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جملي غير مفصل فيطلب تفصيله وكذلك العلم ينقسم إلى أولي وإلى مطلوب فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس وكأنه طالب القياس والحد طالب الآلة التي بها تقتنص العلوم والمعارف كلها فليكن كتابنا قسمين قسم هو محكّ القياس وقسم هو محكّ الحد.

القسم الأول: في محك القياس

القول في شروط القياس

اعلم أن القياس[1] عبارة عن أقاويل مخصوصة أُلفت تأليفاً مخصوصاً ونظمت

---

(١) **القياس لغة**: من قاس الشيء بغيره وعليه قيساً وقياساً إذا قدّره على مثاله، والمقياس المقدار، انظر: لسان العرب (٦/ ١٨٧)، القاموس المحيط (ص ٧٣٣).
أما عند الأصوليين فلهم في معنى القياس لغة سبعة أقوال:
الأول: أن معناه التقدير، والمساواة من لوازمه.
الثاني: أن معناه التقدير والمساواة والمجموع على سبيل الاشتراك اللفظي بين الثلاثة.
الثالث: أن معناه التقدير وهو كلي تحته فردان، استعلام القدر، والتسوية، فهو مشترك اشتراكاً معنوياً.
الرابع: أن معناه الاعتبار.
الخامس: أن معناه التمثيل والتشبيه.
السادس: أن معناه المماثلة.
السابع: أن معناه الإصابة.
أما اصطلاحاً: فقد اختلف الأصوليون في القياس هل هو مما يحد أم لا؟ فذهب إمام الحرمين الجويني في البرهان (٢/٧٤٨) إلى أنه لا يحد، وإنما المطلب الأقصى رسم يؤنس الناظر بمعنى المطلوب.
وقال الجمهور: يمكن تحديده، ثم هؤلاء اختلفوا في تعريفه تبعاً لاختلافهم في القياس هل هو دليل شرعي كالكتاب والسنة، نظر المجتهد أم لم ينظر أو هو عمل من أعمال المجتهد فلا يتحقق إلا بوجوده؟.
فذهب إلى الأول الآمدي وابن الحاجب والسرخس وأمير بادشاه وابن عبد الشكور وغيرهم، وهؤلاء عرفوه بأنه: مساواة فرع لأصل في حكمه، أو ما يقرب من ذلك، وهذا تعريف ابن الحاجب.
وذهب إلى الثاني القاضي الباقلاني والإمام الرازي والبيضاوي وأتباعهما فعرفوه بأنه: إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لمشاركته له في علة حكمة، عند المثبت. أو ما يقارب من ذلك، وهذا تعريف البيضاوي. =

نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر والخلل، يدخل عليه تارة من الأقاويل التي هي مقدمات القياس إذ تكون خالية عن شروطها وأخرى من كيفية الترتيب والنظم، وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية ومرة منهما جميعاً ومثاله في المحسوس: البيت المبني فإنه أمر مركب تارة يختل بسبب في هيئة التأليف بأن تكون الحيطان معوجة والسقف منخفضاً إلى موضع قريب من الأرض فيكون فاسداً من حيث الصورة، وإن كانت الأحجار والجزوع وسائر الآلات صحيحة، وتارة يكون البيت صحيح الصورة في تربيعها ووضع حيطانها وسقفها ولكن يكون الاختلال من رَخاوة في الجزوع وتشعث في اللبنات فهذا حكم القياس والحد وكل أمرٍ مركب، فإن الخلل فيه إما أن يكون في هيئة تركيبه وترتيبه وإما أن يكون في الأصل الذي يرد عليه التركيب كالثوب في القميص والخشب في الكرسي واللبن في الحائط والجذوع في السقف، وكما أن من يريد بناء بيت بعيد من الخلل يفتقر إلى أن يعد الآلات المفردة أولاً كالجذوع واللبن والطين ثم إذا أراد اللبن يفتقر إلى إعداد مفرداته وهو الماء والتراب والقالب الذي فيه يضرب فيبتدىء أولاً بالأجزاء المفردة فيركبها ثم يركب المركب وهكذا إلى آخر العمل فكذلك طالب القياس ينبغي أن ينظر في نظم القياس وفي صورته وفي الأمر الذي يضع الترتيب والنظم فيه وهي المقدمات وأقل ما ينتظم منه قياس مقدمتان أعني علمين يتطرق إليهما التصديق والتكذيب وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع إحداهما مخبراً عنه والأخرى خبراً أو وصفاً فقد انقسم القياس إلى مقدمتين وانقسمت كل مقدمة إلى معرفتين تنسب إحداهما إلى الأخرى وكل مفرد فهو معنى ويُدل عليه لا محالة بلفظ فيجب ضرورة أن ينظر في المعاني المفردة وأقسامها وفي الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً والمعنى مفرداً

= وانظر: المستصفى للغزالي (٢/ ٢٢٨)، الأحكام للآمدي (٣/ ١٨٣)، البرهان للجويني (٢/ ٧٤٥، ٧٤٩) المعتمد لأبي الحسين (٢/ ١٨٩، ١٩٥)، نهاية السؤل (٣/ ٣)، شرح التلويح على التوضيح (٢/ ١١٠)، نبراس العقول (ص ٩)، شرح المحلي على جمع الجوامع (٢/ ١٧٢)، روضة الناظر (٣/ ٧٩٧)، إرشاد الفحول (ص ١٩٨)، أصول السرخسي (٢/ ١٤٣)، تيسير التحرير (٣/ ٢٦٣) فواتح الرحموت (٢/ ٢٤٦)، الإبهام (٣/ ٣)، شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص ٣٨٣)، الرسالة للشافعي (٤٧٧)، المحصول (٢/ ٢/ ٩)، شفاء الغليل (ص ١٨)، العدة (١/ ١٧٤)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٢٤)، شرح الكوكب المنير للفتوحي (٤/ ٥)، البحر المحيط للزركشي (٥/ ٦)، نفائس الأصول (٧/ ٤ ـ ٣٢).

ألفنا معنيين وجعلناهما مقدمة وننظر في حكم المقدمة وشرطها ثم نجمع مقدمتين فنصوغ منهما قياساً وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة وكل من أراد أن يعرف القياس بغير هذا الطريق فقد طمع في محال وكان كمن طمع في أن يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتبة الكلمات أو يطمع أن يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتبة الحروف المفردة وهكذا القول في كل مركب فإن أجزاء المركب تتقدم على المركب بالضرورة حتى لا يوصف الله تعالى بالقدرة على خلق العالم المركب دون الآحاد كما لا يوصف بالقدرة على تعليم كتبة الخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات والحروف فهذه الصورة ينبغي أن تشمل كلامنا.

فالقياس على ثلاثة فنون الفن الأول في السوابق وهو النظر في الألفاظ ثم في المعاني ثم في تأليف مفردات المعاني إلى أن تصير علماً تصديقياً يصلح أن يجعل مقدمة.

الفن الثاني النظر في كيفية تأليف المقدمات لينصاغ منها صحيح النظم وهو في المقاصد فإن ما قبله استعداد له ويشتمل هذا الفن على مدارك العلوم اليقينية الأولية التي منها التأليف ونسبتها إلى القياس نسبة الثوب إلى القميص.

الفن الثالث في لواحق ينعطف عليها بالكشف عند الفراغ منها تبتدي بالنظر في الحدود وشروطها[1].

---

(١) فمن ثَمَّ يسير الغزالي على وتيرةٍ توزيع نفسها إلى صورة ومادة، جاعلاً من صحة الاثنين طريقاً لتكوين الصحيح من الفاسد، وكان البحث هنا في محك النظر أشدّ اختصاراً منه في المعيار، لكنه اختلف بنيوياً، وخصوصاً في المصطلح والأبعاد والغرض، إذ نجد أن الغزالي انعتق من المحافظة على التعابير المنطقيّة والمعاني الفلسفية، وولج باب تطبيع المنطق بالمفاهيم الإسلامية كليّة، وانظر: مقاصد الفلاسفة (٦٧) وما بعدها، وكذلك ط دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ بتحقيقنا، والإشارات (٤١٥، ٤٤٤)، والمعيار (ص ٨٨، ٩٨).

الفن الأول في السوابق وفيه ثلاثة فصول

فصل في الألفاظ، وفصل في المعاني، وفصل في تأليف المعاني حتى تصير علماً يتطرق إليه التصديق والتكذيب.

الفصــل الأول
في دلالة الألفاظ على المعاني

اعمل وفقك الله أن الكلام في هذا الفن يطول ولكن لا أتعرض لما أظنك مستقلاً بإدراكه من نفسك واقتصر على التنبيه على تقسيمات تثور من إهمالها أغاليط كثيرة.

القسم الأول: إن دلالة اللفظ على المعنى ينحصر في ثلاثة أوجه: وهي المطابقة والتضمن والالتزام. فإن لفظة البيت تدل على معنى البيت بطريق المطابقة وتدل على السقف وحده بطريق التضمن فإن البيت يتضمن السقف لأن البيت عبارة عن السقف والجدران وكما يدل لفظ الفرس على الجسم إذ لا فرس إلا وهو جسم إذ وجدنا الجسمية في الفرسية مهما قلنا فرس فلنصطلح على تسمية هذا الوجه تضمناً وعلى تسمية الوجه الأول مطابقة.

وأما طريق الالتزام:

فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط فإنه غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط حتى يكون مطابقاً له ولا يتضمن إذ ليس الحائط جزءً من السقف كما كان السقف جزء من نفس البيت وكما كان الحائط جزء من نفس البيت لكنه كالرفيق اللازم الخارج من ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه فدلالته على نمط آخر فلنخترع له لفظاً آخر وهو الالتزام والاستتباع وإياك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام أو تمكّن خصمك بل اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة أو التضمن فإن الدلالة بطريق الالتزام لا

تنحصر في حدٍ إذ الحائط يلزم السقف والأس يلزم الحائط والأرض تلزم الأس ويتداعى هذا إلى غير نهاية.

القسم الثاني: إن اللفظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله ينقسم إلى لفظ يدل على عين واحدة نسميه معيناً وإلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد نسميه مطلقاً مثال الأول قولك زيد وهذا الفرس وهذه الشجرة فإنه لا يدل إلا على شخص معين وكذلك قولك هذا السواد وهذه الحركة وحده أنه اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد بعينه فإن قصد اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه وإما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهوم اللفظ من وقوع الاشتراك في معناه كقولك السواد والحركة والإنسان وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام كان لاستغراق الجنس وقد يسمى لفظاً عاماً ويقال الألف واللام للعموم (فإن قيل) كيف يستقيم هذا ومن يقول الإله أو الشمس أو الأرض فقد أدخل الألف واللام ولا يدل اللفظ إلا على وجود معين خاص لا شركة فيه.

فاعلم أن هذا الوهم غلط فإن امتناع الشركة ها هنا ليس لنفس اللفظ بل الذي وضع اللغة لو جوَّز في الآلهة عدداً لكان يرى هذا اللفظ عاماً في الآلهة فحيث امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجود إله ثان فلم يكن المانع نفس مفهوم اللفظ بل المانع في الشمس أن الشمس في الوجود واحدة فإن فرضنا عوالم وفي كل واحد شمس وأرض كان قولنا الشمس والأرض شاملاً للكل فتأمل هذا فإن من له قدم في جملة الأمور النظرية ولا يفرق بين قوله السواد وبين قوله الشمس وبين قوله هذه الشمس عظم شهوة في النظريات من حيث لا يدري.

القسم الثالث: إن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل فلنخترع لها أربعة ألفاظ وهي المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشتركة. أما المترادفة فنعني بها الألفاظ المختلفة في الصيغة المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار والليث والأسد والسهم والنشاب وبالجملة كل اسمين عبرت بهما عن معنى واحد فهما مترادفان، وأما المتباينة فنعني بها الأسامي المختلفة المعاني كالسواد والقدرة والأسد والمفتاح والسماء والشجر والأرض وسائر الأسامي وهي الأكثر وأما المتواطئة فهي الأسامي التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع له كاسم الرجل فإنه يطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد وكاسم الجسم فإنه يطلق على الإنسان والسماء والأرض لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية التي

وضع بإزائها فكل اسم مطلق ليس بمعين كما سبق فإنه يطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطىء فاسم اللون للبياض والسواد بطريق التواطىء فإنها متفقة في المعنى الذي سمى به اللون لوناً وليس بطريق الاشتراك البتة. وأما المشتركة فهي الأسامي التي تطلق على مسميات مختلفة لا تشترك بالحد والحقيقة كاسم العين للعضو الباصر وللميزان وللموضع الذي ينفجر منه الماء وهي العين الفوّارة وللذهب والشمس وكاسم المشتري القابل عقد البيع والكوكب الذي هو في السماء المعدود عند المنجمين من السعود ولقد ثار من التباس المشتركة بالمتواطئة غلط كثير في العقليات حتى ظن جماعة من ضعفاء العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية إلا من الاسم وأن ذلك كمشاركة الذهب للحدقة الباصرة في اسم العين وكمشاركة قابل البيع للكوكب في اسم المشتري وبالجملة الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلنزد له شرطاً ونقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرنا وقد يدل على المتضادين ولا شركة بينهما البتة كالجليل للحقير والخطير والناهل للعطشان والريان والجون للأسود والأبيض والقرء للطهر والحيض وأيضاً المشترك قد يكون مشككاً قريب الشبه من المتواطىء ويعسر الفرق على الذهن وإن كان في غاية الصفاء ولنسم ذلك متشابهاً وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء الذي يدرك بحاسة البصر من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به يهتدي في الغوامض ولا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء إلا كمشاركة السماء للإنسان في كونه جسماً إذ الجسمية فيهما لا تختلف البتة مع أنه ذاتي لهما ويقرب من لفظ النور لفظ الحي على النبات والحيوان فإنه بالاشتراك المحض إذ يراد به من النبات المعنى الذي به نماؤه ويراد به من الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة وإطلاقه على الباري جلَّ وعلا إذا تأملت عرفت بأنه لوجه ثالث يخالف الأمرين جميعاً وأمثال هذه ينابيع الأغاليط وسأشرحه زيادة شرح في اللواحق عند حصر مدارك الغلط في القياس.

مغلطة أخرى قد تلتبس المتباينة بالمترادفة وذلك مهما أطلقت أسامي مختلفة على شيء ولكن باعتبارات مختلفة ربما ظن أنها مترادفة كالسيف والمهند والصارم فإن المهند يدل على السيف مع زيادة نسبة إلى الهند يخالف إذاً مفهومه مفهوم السيف والصارم والصارمُ يدل على السيف مع صفة الحدة والقطع لا كالليث والأسد فإن ثبت أن الليث يدل على صفة ليست في الأسد التحق بالمتباينة ولم يكن مع المترادفة وهذا كما أنا في اصطلاحاتنا النظرية نفتكر إلى تبديل الأسامي على شيء واحد عند تبديل

اعتباراته كما أنا نسمي العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين دعوى إذا تحدى به المتحدي ولم يكن عليه برهان وكان فيه مقابلة القائل خصم فإن لم يكن في مقابلته خصم سميناه قضية لأنه قضى على شيء بشيء فإن خاض في ترتيب قياس الدليل عليه سميناه نتيجة فإن استعمله دليلاً في طلب أمر آخر ورتبه في أجزاء قياس سميناه مقدمة وهذا ونظائره مما يذكر كثير.

مغلطة أخرى: المشترك في الأصل هو الاسم الذي يعبر به عن مسميين لا يكون موضوعاً لأحدهما ومستعاراً منه للآخر أو منقولاً منه إلى الآخر بل لا يكون أحدهما بأن يجعل أصلاً والآخر منقولاً إليه أو مستعاراً منه بأولى من نقيضه كلفظ المشتري إذ لا يمكن أن يقال أستعير الكوكب من العاقد أو العاقد من الكوكب أو وضع لأحدهما أو لأتم حدث الثاني بعده وكذلك لفظ المفعول والفاعل فيما لا يختلف تصريفه كقولك اختار يختار اختياراً فهو مختار وذلك مختار فالفاعل والمفعول لهما صيغة واحدة وليس اللفظ بأحدهما هو أولى من الآخر وليس كذلك لفظ (الحوّاء) فإنها أم البشر والأرض فإنها تسمى أم البشر ولكن الأول بالوضع والثاني بالاستعارة ولا كذلك الألفاظ التي نقلت وغيرت كلفظ المنافق والفاسق والكافر والملحد والصوم والصلاة وسائر الألفاظ الشرعية فإنها مشتركة لأمرين مختلفين ولكن لبعضها أول ولبعضها ثان أي منقول من البعض إلى البعض فالأول منقول عنه، والثاني منقول إليه وقد حصل مقصود الاشتراك وإن كان على الترتيب كما حصل في لفظ العاقد والكوكب وإن لم يكن على الترتيب مثال الغلط في المشترك حتى تستدل به على غيره فإن الحال ليس يحتمل استقصاء هذه المفاضة أما سمعت الشافعي رضي الله عنه في مسألة المكره يقول يلزم القصاص لأنه مكره مختار ويكاد الذهن ينبو عن التصديق بالضدين فإنه محال فنرى الفقهاءَ يعثرون فيه ولا يهتدون إلى حله وإنما ذلك لأن لفظ المختار مشترك إذ قد يحمل لفظ المختار مرادفاً للفظ القادر ومساوياً له إذا قوبل بالذي لا قدرة له على الحركة الموجودة كالمحمول فنقول هذا عاجز محمول هذا مختار قادر ويراد بالمختار القادر الذي يقدر على الفعل والترك وهذا يصدق على المكره وقد يعبر بالمختار عمن تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته ولا تحرر دواعيه من خارج وهذا يكذب على المكره ونقيضه وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه فإذا صدق أنه مختار وصدق أنه ليس بمختار ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت ولهذا نظائر في النظريات لا تحصى تاهت بسببها عقول

الضعفاء، فاستدل بهذا اليسير على الكثير. فإن الحال ليس يحتمل التطويل واقنع بهذا القدر من النظر في دلالات الألفاظ وإن كان فيها مباحث سواه.

الفصـل الثانـي
من الفن الأول في النظر في المعاني المفردة

ولنقتصر فيه على ثلاث تقسيمات جلية:

التقسيم الأول: أن المعاني التي يُدَلُّ عليها بالألفاظ إذا نسب بعضها إلى بعض وجد إما مساوياً لها وإما أعم منها وإما أخص منها وهذا مما يحتاج إلى معرفته في القياس فإذا نسبت الجسم إلى المتحيز وجدته مساوياً لا يزيد ولا ينقص إذ كل جسم متميز وكل متحيز جسم هذا على رأي من يقول إن كل متحيز منقسم، وأما نحن فننسب التحيز إلى الجوهر فنرى التحيز مساوياً له وإما إذا نسبنا الوجود إلى الجسم وجدناه أعم منه فرب موجود ليس بجسم وإما إذا نسبنا الحركة إلى الجسم وجدناها أخص منه فرب جسم ليس بمتحرك بالفعل كالأرض عند عدم الزلزلة.

التقسيم الثاني: المعنى إذا نسب إلى المعنى وجدناه إما ذاتياً له ويسمى صفة النفس وإما لازماً ويسمى وصفاً لازماً وإما عارضاً له لا يبعد أن ينفصل عنه في الوجود ولا بدّ من اتقان هذه النسبة فإنها نافعة في القياس والحد جميعاً. أما الذاتي فإني أعني به كل شيء داخل في حقيقة الشيء وماهيته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كاللونية للسواد وكالجسمية في الفرس والشجر فإن من فهم الشجر فقد فهم جسماً مخصوصاً فتكون الجسمية داخلة في ذات الشجرية دخولاً به قوامها في الوجود والعقل على وجه لو قدر عدمها لبطل وجود الشجر والفرس وما يجري هذا المجرى ولا بدّ من إدراجه في حدّ الشيء فمن يحد البنات يلزمه أن يقول إنه جسم نامي لا محالة (وأما الالتزام)[1] فما لا يفارق الذات البتة ولكن فهم الحقيقة والماهية

---

(١) دلالة الالتزام: هي دلالة اللفظ على خارج عن مسماه لازم له لزوماً ذهنياً بحيث يلزم من فهم المعنى المطابقي فهم ذلك الخارج اللازم كدلالة الأربعة على الزوجية، والزوجية في الاصطلاح هي: الانقسام إلى متساويين واعلم أن اللوازم ثلاثة لا رابع لها.

لازم في الذهن والخارج معاً، ولازم في الذهن فقط، ولازم في الخارج فقط. وانظر: آداب البحث والمناظرة للعلامة محمد الشنقيطي (ص ١٤) وما بعدها.

غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات عند طلوع الشمس فإن هذا أمر لازم لا يتصوران يفارق وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات باللزوم ويعتقده ولكنه من توابع الذات ولوازمه وليس بذاتي له وأعني به أن فهم كنه حقيقته غير موقوف على فهم ذلك بل الغافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات بل الجسم الذي هو أعم منه ولم يخطر بباله ذلك وكذلك كون الأرض مخلوقة وصف لازم للأرض لا تتصور مفارقته لها ولكن فهم الأرض غير موقوف على كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الأرض والسماء من لم يدرك بعدُ أنهما مخلوقتان فإنا نعلم أولاً حقيقة الجسمية ثم نطلب بالدليل كونه مخلوقاً ولم يمكنا أن نعلم السماء والأرض ما لم نعلم الجسم (وأما العارض) فأعني به ما ليس من ضرورته أن يلازم بل تتصور مفارقته إما سريعاً كحمرة الخجل أو بطيئاً كصفرة الذهب وربما لا يزول في الوجود كزرقة العواد، وسواد الزنجي ولكن يمكن رفعه في الوهم، وأما كون الأرض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذا ظل مانع نور الشمس فلازم لا تتصور مفارقته ومن مثارات الأغاليط الكثيرة التباس اللازم التابع بالذاتي فإنهما مشتركان في استحالة المفارقة واستقصاؤه في هذه العجالة غير ممكن البتة.

التقسيم الثالث: إن المعاني باعتبار أسبابها المدركة لها ثلاثةٌ محسوسة ومتخيلة ومعقولة ولنصطلح على تسمية سبب الإدراك قوة فنقول في حدقتك معنى تتميز به الحدقة عن الجبهة حتى صرت تبصر به وإذا بطل ذلك من الأعمى بطل الابصار والحالة التي تدركها عند الابصار شرطها وجود المبصر فلو انعدم المبصر بقيت صورته في دماغك وتلك الصورة لا تفتقر إلى وجود المتخيل وعدمه لا ينفي الحالة المسماة تخيلاً وينفي الحالة المسماة أبصاراً ولما كنت تحس في التخيل في دماغك لا في فخذك وبطنك فاعلم أن في هذا الدماغ غريزة وصفة بها تهيأ للتخيل وبها باين البطن والفخذ كما باينت العين الجبهة والعقب في الابصار بمعنى اختص به لا محالة والصبي في أول نشوه تقوى به قوة الابصار دون قوة التخيل ولذلك إذا أولع بشيء فغيبته عنه وشغلته بغيره اشتغل به وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للخيال ولا يفسد الابصار فيرى الشيء ولكن كما يغيب عن عينه فينساه وهذه القوة تشارك البهيمة فيها الإنسان ولذلك مهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته التي كانت له في دماغه فعرف أنه موافق وأنه مستلذ لديه فبادر إليه ولو كانت الصورة لا تثبت في خياله لكانت رؤيته له ثانياً كرؤيته له أولاً حتى لا يبادر إليه ما لم يجده بالذوق مرة

أخرى ثم فيك قوة ثالثة شريفة بها يباين الإنسان البهيمة تسمى عقلاً ومحله إما دماغك أو قلبك، وعند من يرى النفس جوهراً قائماً بذاته غير متحيز محله النفس ولها أعني قوة العقل إدراك وتأثير بالتخيلات مباين لإدراك التخيل مباينة أشد من مباينة إدراك التخيل لإدراك البصر إذ لم يكن بين التخيل والابصار فرق إلا أن وجود المبصر وحضوره كان شرطاً لبقاء الابصار ولم يكن شرطاً لبقاء التخيل وإلا فصورة الفرس تدخل في الابصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعد منك مخصوص ويبقى في التخيل ذلك القدر وذلك البعد وذلك الشكل والوضع حتى كأنك تنظر إليه ولعمري فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أنها تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها وليس لها إدراك شيء آخر ولكن إذا حضر في الخيال صورة الإنسان قدر أن يجعله بنصفين فيصور نصف إنسان وربما ركب شخصاً نصفه من إنسان ونصفه من فرس، وربما صور إنساناً يطير إذ ثبت في الخيال صورة الإنسان وحدَّه وصورة الطيران وحده وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق نصفي الإنسان وليس في وسعها البتة اختراع صورة لا مثال لها في الخيال بل كل تصرفاتها بالتفريق والتأليف في الصورة الحاصلة في الخيال والمقصود أن مباينة إدراك العقل الأشياءَ لإدراك التخيل أشد من مباينة التخيل للإبصار إذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة العرية عن القرائن العربية التي ليست داخلة في ذاتها أعني الذي ليست ذاتية لها كما سبق فإنك لا تقدر على تخيل السواد إلا في مقدار مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص من الجسم ووضع مخصوص منك بقرب أو بعد ومعلوم أن الشكل غير اللون والقدر غير الشكل فإن المثلث له شكل واحد صغيراً كان أو كبيراً وإنما إدراك هذه المفردات المجردة ليس إلا بقوة أخرى اصطلحنا على تسميتها عقلاً فيدرك ويقضي بقضايا ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره التفات إلى العاقل وغير العاقل وإن كان الحيوان لا يخلو عن القسمين وحيث يستمر في نظره قاضياً على الألوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرهما وهذا من عجيب خواصهما وبديع أفعالهما فإذا رأى فرساً واحداً أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والأشهب والكميت والبعيد منك في المكان والقريب بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة منزهاً عن كل قرينة ليست ذاتية له فإن القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتياً بل عارضاً أو لازماً في الوجود إذ مختلفات القدر واللون تشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة

الشاملة لأمور متخيلة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالوجوه أو الأحوال أو الأحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة في خارج بل في داخل يعني خارج الذهن وداخله ويقول أرباب الأحوال: إنها أمور ثابتة ثم تارة يقولون إنها موجودة معلومة وأخرى يقولون لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة وقد دارت فيه رؤوسهم وتاهت عقولهم والعجب أنه أول منزل ينفصل به المعقول عن المحسوس إذ من ها هنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك هذا التخيل البهيمي التخيل الإنساني من تحير في أول منزل من منازل تصرف العقل كيف يُرجى فلاحه في تصرفاته الغامضة ومن التبس عليه قول القائل إن السواد والبياض يشتركان في أمر معقول هو اللونية والوجود يختلفان في أمر ذاتي، وما فيه الاختلاف بالضرورة غير ما فيه الاشتراك إذ ليس هذا اشتراكاً في مجرد الاسم كاشتراك العاقد والكوكب في اسم المشتري، وأن هذه الغيرية معلومة على القطع إلى أن يبحث عن حقيقتها أنها تباين في الوجود أو تباين في العقل وهو من خواص العقل فمن التبس عليه هذا كيف يتضح له أمر من الغوامض ولنتجاوز هذه المغاصة فإن كشف غطائها يقرع أبواباً مغلقة على أكثر التضاد ولا يمكن التكفل ببيانه مع ما نحن بصدده من الاختصار.

الفصل الثالث

من فن السوابق في أحكام السوابق المعاني المؤلفة تأليفاً يتطرق إليه التصديق والتكذيب كقولنا مثلاً العالم حادث والباريء تعالى قديم فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردين ونسبة أحدهما إلى الآخر بالإثبات فإن قلت العالم ليس بقديم والباري ليس بحادث كانت النسبة نسبة النفي وقد التأم هذا القول من جزأين يسمى النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبراً ويسمى المتكلمون أحدهما موصوفاً والآخر صفة ويسمى الفقهاء أحدهما حكماً والآخر محكوماً عليه ويسمى المنطقيون أحدهما موضوعاً وهو المخبر عنه والآخر محمولاً وهو الخبر ولنصطلح نحن على تسمية الفقهاء فنسميهما حكماً ومحكوماً عليه ولنسم مجموع الحكم والمحكوم عليه قضية ولنسميهما إذا استعملناهما في سياق قياس مقدمةً فإذا استفدناهما من قياس نتيجةً وما دام غير مستنتج من القياس دعوى إن كان لنا خصم ومطلوباً إن لم يكن لنا خصم فإن هذه الاصطلاحات إذا لم تتحرر اختبطت المخاطبات والتعليمات بل ربما اضطرب الفكر

على الناظر المنفرد بنفسه فإن فكر الناظر أيضاً لا ينتظم إلا بألفاظ وآمال يرتبها في نفسه. ولنذكر من أحكام القضايا وأقسامها ما يليق بهذا الإيجاز ويتضح الغرض بتفصيلات أربعة:

التفصيل الأول

إن القضية بعد انقسامها إلى النافية مثل قولنا العالم ليس بقديم وإلى المثبتة مثل قولنا العالم حادث تنقسم بالإضافة إلى المحكوم عليه إلى التعيين والخصوص والعموم والإهمال والقضايا بهذا الاعتبار أربعة:

الأولى: قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد المشار إليه باليد عرض.

الثانية: قضية مطلقة خاصة كقولك بعض الناس كاتب وبعض الأجسام ساكن.

الثالثة: قضية مطلقة عامة كقولك كل جسم متحيز وكل سواد لون وكل حركة عرض.

الرابعة: قضية مهملة كقولنا الإنسان في خسر وعلة هذه القسمة أن المحكوم عليه إما أن يكون عيناً مشاراً إليه أو لا يكون عيناً فإن لم يكن عيناً فإما أن يحصر بسور بين مقداره بكلية فتكون مطلقة عامة أو بجزئية فتكون مطلقة خاصة أو لا يحصر بسور بل بمهمل والسور هو قولك كل وبعض وما يقوم مقامهما فإن سكت عنهما بقيت القضية مهملة ومن طرق المغالطين المحتالين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فإن المهملات قد يعني بها الخصوص فيصدق طرف النقيض فيها إذ قد يقال ليس الإنسان في خسر ويُراد به الأنبياء والذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد يُقال الإنسان في خسر ويراد به أكثر الخلق فإياك وأن تُسامح بهذا في النظريات فتغلط ومثاله من الفقه إن طلبت استيضاحاً أن يقول الشافعي مثلاً معلوم أن المطعوم ربويّ والسفرجل مطعوم فليكن ربوياً فإذا قيل فلم قلت إن المطعوم ربوي فيقول الدليل عليه أن البر والشعير والتمر والرز مطعومات وهي ربوية فينبغي أن يقال له قولك العموم ربويّ أردت به كل المطعومات أو بعضها فإن أردت به البعض لم تلزم النتيجة إذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس بربوي ويكون هذا خللاً في نظر القياس مخرجاً له عن كونه منتجاً كما سيأتي وجهه وإن أردت به الكل فمن أين عرفت هذا وليس يظهر هذا بما ذكرته من البر والشعير والتمر والرز ما لم تبين أن كل المطعومات ربويّة وهذا المثال وإن كان في هذا المقام واضحاً فإنه يتفق في أمثاله عند تراكم الأقيسة صور غامضة يجب الاحتراز عنها.

التفصيـل الثانـي

إن الحكم المنسوب إلى المحكوم عليه في القضية لا يخلو عن ثلاثة أقسام وهي الإمكانُ والوجودُ والاستحالةُ مثال الحكم الذي نسبته نسبة الإمكان قولك الإنسان كاتب الإنسان ليس بكاتب إذ الكتابة بالإضافة في حيز الإمكان ومثال الواجب قولك السواد لون والسواد ليس بلون إذ نسبة اللون إلى السواد نسبة الوجوب والضرورة ومثال الممتنع قولك السواد علم والسواد ليس بعلم والإنسان حجر والإنسان ليس بحجر. فإن قلت لا استحالة في قولك الإنسان ليس بحجر بل هو واجب ولا وجوب في قولك السواد ليس بلون بل هو ممتنع فكيف جمعت بين النفي والإثبات فاعلم أني لم أقصد ذكر الامتناع والوجوب في جملة القضية المسلمة على الحكم والمحكوم عليه ولكني أخذت الحكم مفرد وبينت نسبته إلى المحكوم عليه ثم القضية قد تتضمن النفي والإثبات ويكون بعضه صادقاً وبعضه كاذباً وليس الغرض ذلك.

التفصيل الثالث في بيان نقيض القضية(١)

وهذا مما يحتاج إليه إذ رب مطلوب لا يقوم على نفسه دليل ولكن يقوم الدليل على بطلان نقيضه فيتسلق من إبطاله إلى إثبات نقيضه فلا بدّ من معرفته وربما يظن أن نقيض

---

(١) التناقض في اللغة: كون شيئين ينقض كل واحدٍ منهما الآخر.
وفي الاصطلاح: هو اختلاف قضيتين في الكيف، أعني السلب والإيجاب على وجهٍ يلزم منه أن تكون إحداهما صادقة والأُخرى كاذبة، فإن كذبتا معاً أو صدقتا معاً فلا تناقض، والقضايا أربع: شخصية، ومهملة، وكلية، وجزئية؟ وأن المهملة في قوة الجزئية فهي في الحقيقة ثلاث.
أما تناقض الشخصية فلا يحتاج إلا إلى تبديل الكيف فقط، فنقيض الشخصية الموجبة شخصية سالبة كعكسه فقولك! زيد قائم نقيض زيد ليس بقائم، وزيد ليس بقائم نقيضه زيد قائم.
وإن كانت مسورة فإنها تلزم تبديل كمها كيفها، فنقيض الكلية الموجبة نحو كل إنسان حيوان جزئية سالبة، وهي بعض الإنسان ليس بحيوان كعكسه ونقيض الكلية السالبة نحو لا شيء من الإنسان بحجر، جزئية موجبة وهي: بعض الإنسان حجر كعكسه.
والمهملة في قوة الجزئية فإن كانت مهملة موجبة فتقيضها سالبة كلية، وإن كانت مهملة سالبة فنقيضها كلية موجبة كما هو واضح.
فظهر أن الاختلاف في الكيف بين القضيتين لا بدّ منه في التناقض، وأن تبديل السور الكلي بالجزئي كعكسه أيضاً لا بدّ منه في المسورات لأن السور الكلي إذا لم يبدل بالجزئي، ولم يبدل الجزئي بالكلي جاز صدقهما معاً وكذبهما معاً فيما إذا كان المحمول أخص من الموضوع.
=

القضية جلي لا يحتاج إلى البيان ومع ذلك فإنه مثار لجملة من الأغاليط لا تحصى فإن الأمور في أوائلها تلوح جلية ولكن إذا لم يهتم الناظر بتنقيحها وتحقيقها اعتاص عليه التفصيل بين القضيتين المتنافيتين وأعني بالقضيتين المتنافيتين كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى بالضرورة كقولنا العالم حادث العالم ليس بحادث وهما قضيتان تصدق إحداهما وتكذب الأخرى وإنما يلزم صدق إحداهما من كذب الأخرى بستة شروط.

= فلو قلت: كل حيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بإنسان فهما كليتان كاذبتان لعدم تبديل الكم، وكذلك لو قلت: بعض الحيوان إنسان بعض الحيوان ليس بإنسان فهما جزئيتان صادقتان لعدم تبديل الكم، وقد عرفت أن لا تناقض بين كاذبتين ولا بين صادقتين.

واعلم أن المنطقيين يقولون إنه يشترط لتحقيق التناقض بين القضيتين الاتحاد في تسعة أمور:

الأول: اتحاد الموضوع، فلو اختلف جاز صدقهما وكذبهما كقولك: زيد ضاحل وزيد ليس بكاتب.

الثاني: اتحاد الموضوع، فلو اختلف جاز صدقهما وكذبهما كقولك زيد عالم وعمرو ليس بعالم.

الثالث: اتحاد الزمان: فإن اختلف الزمان جاز صدقهما وكذبهما كقولك: النبيّ ﷺ صلّى إلى بيت المقدس النبيّ ﷺ، لم يصل إلى بيت المقدس؛ فإن قصدت بالأول ما قبل النسخ، وبالثاني ما بعده صدقتا، وإن عكست كذبتا.

الرابع: اتحاد المكان: فإن اختلف جاز صدقهما وكذبهما كقولك: زيد صلّى - تعني في المسجد - زيد لم يصل تعني في الدار.

الخامس: الفعل والقوة: فإن قصد بإحدى القضيتين الفعل وبالأخرى القوة جاز صدقهما وكذبهما كقولك: الخمر في الدن مسكرة تعني بالقوة والخمر في الدن ليست بمسكرة تعني بالفعل فهما صادقتان، ولو عكست في القصد لكانتا كاذبتين.

السادس: الكل والبعض: فإن اختلفا في الكل والبعض جاز صدقهما وكذبهما كقولك: الزنجي أبيض تعني بعضه وهو أسنانه، وبياض عينيه، الزنجي ليس بأبيض تعني سائر بدنه.

السابع: الإضافة: فإن اختلفتا في الإضافة جاز كذبهما وصدقهما كقولك: زيد أب، وزيد ليس بأب، تعني بالأول أنه أب لعمرو، وبالثاني أنه ليس أباً لبكر.

الثامن: الشرط، فإن اختلفتا في الشرط جاز كذبهما وصدقهما كقولك: زيد يدخل الجنة وزيد لا يدخل الجنة، تعني بالأول بشرط موته على الإيمان، وبالثاني بشرط موته على الكفر.

التاسع: اتحادهما في التحصيل والعدول، فإن كانت إحداهما محصلة والأخرى معدولة لم يتناقضا لصدق السالبة المحصلة مع صدق الموجبة المعدولة كما هو معروف في محله، وكذلك تصدق المحصلة الموجبة مع صدق السالبة المعدولة، هكذا يقولون. والتحقيق: أن التناقض بين القضيتين يتحقق بالوحدة في شيء واحد، وهو بالنسبة الحكمية، بأن تكون النسبة المثبتة هي بعينها النسبة المنفية. وانظر: آداب البحث والمناظرة (ص ٦٢ ـ ٦٤).

الأول: أن يكون المحكوم عليه في القضيتين واحداً بالذات لا بمجرد اللفظ فإن اتحد الاسم دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور مدرك بالبصر النور ليس بمدرك بالبصر فهما صادقان إن أردت بأحدهما الضوء وبالآخر نور العقل وكذلك لا يتناقض قول الفقهاء المضطر مختار المضطر ليس بمختار في مسألة المكره وقولهم المضطر آثم المضطر غير آثم إذ المضطر قد يعبر به عن المدعو بالسيف إلى الفعل فالاسم متحد والمعنى مختلف.

الثاني: أن يكون الحكم واحداً والإثم متناقضاً كقولك العالم قديم العالم ليس بقديم وأردت بأحد القديمين ما أراد الله تعالى بقوله: ﴿كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ وكذلك أيضاً لم يتناقض قول الخصمين المكره مختار والمكره ليس بمختار إذ ذكرنا أن المختار عبارة عن معنيين مختلفين.

الثالث: أن تتحد الإضافة في الأمور الإضافية فإنك لو قلت: زيد أب زيد ليس بأب لم يتناقض إذ يكون أباً لبكر ولا يكون أباً لخالد وكذلك تقول: زيد أب زيد ابن فيكون أباً لشخص وابناً لآخر والعشرة نصف والعشرة ليست بنصف أي هي نصف العشرين وليست نصف الثلاثين وفي النظريات الفقهية والعقلية أغاليط كثيرة هذا منشأها كقولك المرأة مولى عليها المرأة ليس بمولى عليها وهما صادقتان بالإضافة إلى النكاح والبيع وإلى العصبة والأجنبي.

الرابع: أن يتساويا في القوة والفعل فإنك تقول: الماء في الكوز مروٍ بالقوة وليس بمروٍ بالفعل وهما صادقتان، والسيف بالغمد صارم وليس بصارم، وهما صادقتان والفاسق شاهد وليس بشاهد ومن هذا خلط المختلفون في أن الله تعالى في الأزل خالق وإن الله تعالى في الأزل ليس بخالق.

الخامس: التساوي في الجزء والكل فإنك تقول الزنجي أسود الزنجي ليس بأسود أي أسود البشرة ليس بأسود الأسنان فيصدقان وعن هذا الغلط تخيل من بعد عن التحصيل أن العالمية حال بجملة زيد إذا قلنا زيد عالم وزيد عبارة عن جملته ولم يعرف أنا إذا قلنا: زيد في بغداد لم نرد به أنه في كل البلد بل في بعضه وإن كانت بغداد عبارة عن كل البلد ولكن أعني بالعادة والحس بيان أن زيداً في بغداد في مكان يساوي مساحة بدنه وكذلك أعني وضوح الأمر إذ تقول: إن زيداً عالم بحر لا يجري من قلبه أو دماغه.

السادس: التساوي في الزمان والمكان فإنك تقول العالم حادث العالم ليس

بحادث وهما صادقان ولكنه حادث عند أول وجوده وليس بحادث قبله ولا بعده بل قبله معدوم وبعده باق وتقول الصبي ينبت له أسنان الصبي لا ينبت له أسنان ونعني بأحدهما السنة الأولى وبالآخر بعده ولا ينبغي أن نطول بتعديد الشروط والأمثلة فلنجمل له ضبطاً وهو أن القضية المناقضة هي التي تسلب مثلاً ما تثبته الأولى بعينه أو تثبت ما سلبته الأولى ونفته وفي ذلك الوقت والمكان والحال وتلك الإضافة بعينها وبالقوة إن كان ذلك بالقوة وبالفعل إن كان ذلك بالفعل وكذا في الجزء والكل ويحصل ذلك بأن لا تخالف القضية النافية المثبتة إلا في تبديل النفي بالإثبات فقط هذا إذا كانت القضية قضية في عين فإن كانت عامة زادت شريطة أخرى وهي أن تكون إحداهما عامة والأخرى خاصة ليلزم التناقض وألا يتصور أن يجتمعا في الصدق أو الكذب ولا يكون التناقض ضرورياً فإن القضيتين العامتين في نسبة الممكنات كاذبتان كقولنا كل إنسان كاتب لا أحد من الناس كاتب والخاصتان صادقتان كقولك بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب فتأمل هذه الشروط واستخرج من نفسك بقية الأمثلة.

التفصيل الرابع في بيان عكس القضية

وهذا أيضاً يحتاج إليه وربما لا يصادف الدليل على نفس المطلوب ويصادف على عكسه فيمكن التوصل منه إلى المطلوب وأعني بالعكس أن تجعل الحكم محكوماً عليه والمحكوم عليه حكماً ولا تتصرف فيه إلا هذا القدر وتبقى القضية صادقة فعند ذلك تقول هذه قضية منعكسة أي عكسها أيضاً صادق والقضايا بهذا الاعتبار أربع:

الأولى: نافية عامة ولسنا نتكلم في قضية العين فإنها لا تستعمل في النظريات بل في الأعمال والصناعات والعادات فالنافية العامة تنعكس مثل نفسها نافية عامة فمهما صدق قولنا لا متحيز واحد عرض صدق قولنا لا عرض واحد متحيز وإذا صدق قولنا لاسواد واحد علم صدق قولنا لا علم واحد سواد فإن ما يسلب عن الشيء فمسلوب عنه الشيء بالضرورة.

الثانية: النافية الخاصة ولا يصدق عكسها البتة فإنك إذا قلت بعض اللون ليس بسواد لم يمكن أن تقول وبعض السواد ليس بلون ولا أمكنك أن تقول كل السواد ليس بلون.

الثالثة: المثبتة العامة ولا تنعكس مثل نفسها فإنك مهما قلت بعض الألوان سواد

صدق قولك بعض السواد لون فان كون كل سواد لون لا يخرج عن الصدق قولنا بعض السواد لون ولا يلتفت إلى فحوى الخطاب فليس ذلك من مقتضى وضع اللفظ وهو خارج عن غرضنا هذا وإن كان صحيحاً في موضعه.

الرابعة: المثبتة الخاصة وهي تنعكس كنفسها فإنك مهما قلت بعض الجماد جسم صدق قولك بعض الجسم جماد واقتصر من السوابق على هذا القدر فالزيادة غلبة لا تليق بحجم هذ الكتاب[1].

---

(١) من فوائد العكس: أنك إذا أقمت الدليل على صحة الأصل المنعكس لزم من ذلك صحة عكسه، والعكس إنما يكون في القضايا ذات الترتيب الطبيعي وهي العمليات والشرطيات المتصلة.
وإن القضايا التي ترتيبها ليس بطبيعي بل باختيار المتكلم في التقديم والتأخير وهي الشرطيات المنفصلة فلا عكس فيها أصلاً: لأن التقديم والتأخير فيها بحسب اختيار المتكلم فليس في عكسها حكم لازم.
والمعروف عند المناطقة أن صدق العكس إن كان على الوجه الذي ذكرنا تدل على ثلاثة أدلة وهي الافتراض والخُلق وطريق العكس. وانظر: آداب البحث والمناظرة للعلامة محمد الشنقيطي (ص ٦٧) وما بعدها.

الفن الثاني من محك القياس في المقاصد وهو طرفان

أحدهما في نظم القياس والآخر في محك النظم وشرطه وهو المقدمات واعلم أني أعني بالقياس قضايا ألفت تأليفاً يلزم من تسليمها بالضرورة قضية أخرى وهذا ليس يتحد نمطه بل يرجع إلى ثلاثة أنواع مختلفة المأخذ والبقايا ترجع إليها أما النمط الأول: فنظمه من ثلاثة أوجه:

النظم الأول: أن تكون العلة حكماً في إحدى المقدمتين محكوماً عليه في الأخرى مثل قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فيلزم منه أن كل جسم حادث وقولنا في الفقه: كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم منه أن كل نبيذ حرام، وعادة الفقهاء في الصيغة أن يقولوا النبيذ مسكر فينبغي أن يكون حراماً قياساً على الخمر ولا ينكشف الغطاء ولا تنقطع المطالبة إلا بالنظم الذي ذكرناه ومثل هذه الأقيسة إذا لم يمكن ردها إلى هذا النظم لم تكن النتيجة لازمة ولم تنقطع المطالبة فإذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن في هذا القياس مقدمتين إحداهما قولنا كل نبيذ مسكر والأخرى قولنا كل مسكر حرام[1] وكل مقدمة تنقسم إلى جزأين بالضرورة مبتدأ بالضرورة مبتدأ وخبر حكم ومحكوم عليه فيكون مجموع أجزائها أربعة أمور تتكرر في المقدمتين فتعود إلى ثلاثة بالضرورة لأنها لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان في شيء وبطل الازدواج بينهما ولا تتولد النتيجة، فإنك إذا قلت النبيذ مسكر ولم تتعرض في المقدمة الثانية لا للنبيذ ولا للمسكر، ولكن قلت والقتل حرام أو العالم

(١) وضح الغزالي بمثاله هذا عن الخمرة ودور العلة بقوله: «. . . قولنا كل مسكر حرام» فالنتيجة: إن النبيذ حرام، وقياس التعليل هذا عند الأصوليّين مردّه إلى أن النبيذ محرّم قياساً على الخمر، والعلّة الجامعة أو الحدّ المشترك هو الإسكار، ويظهر ذلك أيضاً في جواب المطالب، «لِمَ» يكون النبيذ حراماً؟ لأنه مسكِر.

حادث فلا ترتبط إحداهما بالأخرى فبالضرورة لا بدّ من أن يكون أحد الأجزاء الأربعة متكرراً في المقدمتين فيرجع إلى ثلاثة فلنصطلح على تسمية المكرر في المقدمتين علة وهو الذي يمكن أن يقرن بقولك لأنه في جواب المطالبة، فإنه إذا قيل لك: لِمَ قلت إن النبيذ حرام؟ فتقول: لأنه مسكر ولا تقول لأنه حرام فما يقترن به لأن هو العلة ولنسم ما يجري مجرى النبيذ محكوماً عليه وما يجري مجرى الحرام حكماً فإنا في النتيجة نقول: فالنبيذ حرام فنحكم على النبيذ بأنه حرام ونشتق للمقدمتين اسمين مختلفين من الأجزاء والمعاني التي تشتمل عليها لتسهل علينا الإشارة إليهما في التفهيم والمخاطبة ولا يمكن اشتقاق اسمين مختلفين لهما من العلة، فإن العلة داخلة فيهما جميعاً فنشتقه من الجزأين الآخرين فالمقدمة التي فيها تعرض للمحكوم عليه نسميها المقدمة الأولى والتي فيها الحكم نسميها الثانية اشتقاقاً من ترتيب أجزاء النتيجة فإنا نقول في النتيجة: فالنبيذ حرام فيكون النبيذ أولاً والحرام ثانياً، والمقدمة التي فيها المحكوم عليه لا يتصور أن يكون فيها الحكم وهي مقدمة والتي فيها الحكم لا يتصور أن يكون فيها المحكوم عليه وهي مقدمة بل هما خاصتان للمقدمتين واعلم أن النتيجة إنما تلزم من هذا القياس إذا كانت المقدمتان مسلمتين يقيناً إن كان المطلوب عقلياً أو ظناً إن كان المطلوب فقهياً فإن نازعك الخصم في قولك كل مسكر حرام فإثباته بالنقل وهو قوله ﷺ: كل مسكر حرام فإن لم تتمكن من تحقيق تلك المقدمة بحس ولا غيره ولا من إثبات الثاني بنقل أو غيره لم ينفعك القياس ومهما سلمنا لم يتصور النزاع في النتيجة البتة بل كل عقل صدق المقدمتين فهو مضطر للتصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في الذهن واحضر مجموعهما بالبال وحاصل وجه الدلالة في هذا النظم إن الحكم على الصفة حكم على الموصوف فإنك إذا قلت: النبيذ مسكر فقد جعلت المسكر وصفاً فإذا قلت المسكر حرام فقد حكمت على الوصف فبالضرورة يدخل فيه الموصوف فإنك إذا قلت النبيذ مسكر وكل مسكر حرام وبطل قولنا النبيذ حرام مع أنه مسلم أنه مسكر بطل قولنا: إن كل مسكر حرام إذ ظهر لنا مسكر ليس بحرام ومهما صدقت القضية العامة لم يمكن أن يخرج منها بعض المسميات وهذا النظم له شرطان حتى يكون منتجاً شرط في المقدمة الأولى وهو أن تكون مثبتة فإن كانت نافية لم ينتج لأنك إذا نفيت شيئاً عن شيء لم يكن الحكم على المنفي حكماً على المنفى عنه فإنك إذا قلت لا خل واحد مسكر وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخل إذا وقعت

المباينة بين الخل والمسكر فحكمك على المسكر بالنفي أو الإثبات لا يتعدى إلى الخل البتة.

الشرط الثاني: أن تكون المقدمة الثانية عامة حتى يدخل بسبب عمومها المحكوم عليه فيه فإنك لو قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم ربوي لم يلزم منه كون السفرجل ربوياً إذ ليس من ضرورة الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل بل ربما كان الربوي بعضاً آخر نعم إذا قلت: وكل مطعوم ربوي لزم حكم الربا في السفرجل ولكن يحتاج إلى إثبات المقدمة بعموم قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام أو بمدرك آخر» وسنذكر مدارك المقدمات في الطرف الثاني من هذا الفن فإن قلت: بماذا فارق هذا النظم النظمين بعده فاعلم أن العلة إما أن توضع بحيث تكون كماً في المقدمتين أو محكوماً عليه في المقدمتين أو توضع بحيث تكون حكماً في إحدى المقدمتين محكوماً عليه في الأخرى وهذا الآخر هو النظم الأول وهو الأوضح فإن الثاني والثالث لا يتضح غاية الاتضاح بالبرهان المحقق إلا بالرد إليه فلذلك قدمته وسميته النظم الأول الأوضح.

النظم الثاني: من نظم القياس أن تكون العلة أعني المعنى المتكرر في المقدمتين حكماً في المقدمتين أعني أن يكون خبراً فيهما ولا يكون مبتدأ في أحدهما خبراً في الآخر ولا مبتدأ فيهما جميعاً(١).

مثاله قولنا: إن الباري تعالى ليس بجسم لأن الباري ليس بمؤلف وكل جسم مؤلف فالباري ليس بجسم فها هنا ثلاثة معان الباري والمؤلف والجسم والمتكرر في المقدمتين هو المؤلف فهو العلة وتراه خبراً في المقدمتين وغير مبتدأ به بخلاف المسكر في النظم الأول إذ كان خبراً في إحداهما مبتدأ في الأخرى ووجه لزومه النتيجة يمكن تفهيمه مجملاً ومفصلاً ومحققاً إما المجمل فهو أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما انتفى عن الآخر ولا يكون بينهما التقاء واتصال لا يجوز أن يخبر بأحدهما عن الآخر فالتأليف ثابت للجسم ومنفي عن الباري فلا يكون بين معنى الجسم والباري التقاء فلا يقال الباري

---

(١) فالعلة والمبتدأ والخبر مفاهيم دينية ولغويّة، لكن شروط التركيب تنطلق من قاعدة القياس السلجستي، ولم تكن الشروح مغايرة كثيراً عن المنطلقات، إذا استمرت عملية عكس إحدى مقدّمات النظم الثاني والثالث، فاستحال القياس إلى النظم الأول، وقد مثل كما ترى بأمثلةٍ دينية وفقهية، وانظر: المنطق عند الغزالي (ص ١٤٨)، للدكتور رفيق العَجَم.

جسم ولا يقال الجسم باري، وإما بالتحقيق والتفصيل فينبغي أن يرد إلى النظم الأول بعكس المقدمة النافية ولنعدل إلى مثال آخر تصاوناً عن ترديد لفظ الباري فإن قول القائل: إنه ليس بجسم كأنه سوء أدب. كما أن قوله هو جسم كفر فإن من قال للملك: إنه ليس بحجام ولا بحائك فقد أساءَ الأدب إذا وهم إمكان ما صرح بنفيه إذ لا يتعرض إلا لنفي ما له إمكان في المادة والجسمية أشد استحالة في ذاته تعالى عن قول الزائغين من الحياكة والحجامة في الملك فنقول مثلاً: الأجسام ليست أزلية إذ كل جسم مؤلف ولا أزلي واحد مؤَلف فيلزم منه لا جسم واحد أزلي إذ صار المؤلف ثابتاً للجسم مسلوباً عن الأزلي ولا يبقى بين الأزلي والجسم ارتباط الخبر والمخبر وتفصيله بأن تنعكس المقدمة النافية فإنها نافية عامة وقد قدمنا أن النافية العامة تنعكس مثل نفسها فإذا صدق قولنا ولا أزلي واحد مؤلف صدق قولنا ولا مؤلف واحد أزلي وهو عكسه فنضيف إليه قولنا وكل جسم مؤلف فيعود إلى النظم الأول فيكون وجه دلالته ولزوم نتيجته ما سبق وخاصية هذا النظم أنه لا ينتج إلا القضية النافية. أما الإثبات فلا وأما النظم الأول فهو أكمل لأنه ينتج القضايا الأربعة أعني المثبتة العامة والمثبتة الخاصة والنافية العامة والنافية الخاصة ولم نفرد تفصيل هذه الآحاد استثقال التطويل فإن قلت: فلِمَ لا ينتج هذا النظم الإثبات فاعلم أن هذا لا ينتج إلا النفي ومن شرطه أن تختلف المقدمتان أيضاً في النفي والإثبات فإن كانتا مثبتتين لم ينتجا لأن حاصل هذا النظم يرجع إلى الحكم بشيء واحد على شيئين وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشيء واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر فإنا نحكم على السواد والبياض جميعاً باللونية ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض ولا عن البياض بأنه سواد ونظم القياس فيه أن يقال: كل سواد لون وكل بياض لون فكل سواد بياض أو كل بياض سواد واللون هو المتكرر وقد جعل خبراً في المقدمتين ولم ينتج بين المعنيين لا اتصالاً ولا انفصالاً نعم كل شيئين أخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصال وهو النفي وبرهانه عكس المقدمة النافية ليعود إلى النظم الأول.

النظم الثالث: أن تكون العلة مبتدأ في المقدمتين جميعاً فهذا إذا جمع شروطه كان منتجاً ولكن نتيجة خاصة لا عامة مثاله كل سواد عرض وكل سواد لون فيلزم منه أن بعض العرض لون وكذلك إذا قلت كل بر مطعوم وكل بر ربوي فيلزم منه بالضرورة أن بعض المطعوم ربوي وبيان وجه دلالته ولزوم النتيجة منه بالإجمال أن الربوي والمطعوم حكمنا بهما على شيء واحد وهو البر فيلزم بالضرورة بينهما التقاء وأقل درجات الالتقاء

أن يوجب حكماً خاصاً، وإن لم يكن عاماً فأمكن أن يقال بعض المطعوم ربوي حكماً خاصاً، وإن لم يكن عاماً وبعض الربوي مطعوم وإن لم يمكن أن يقال بمجرد هذا كل واحد مطعوم ربوي أو كل ربوي مطعوم وأما تفصيل تفهيمه فهو بأن تعكس المقدمة التي ذكرناها أولاً وهو قولنا كل بر مطعوم وقد ذكرنا أن المثبتة العامة تنعكس مثبتة خاصة فإن صدق قولنا: كل بر مطعوم صدق قولنا بعض المطعوم بر فتبقى المقدمة الثانية وهو أن كل بر ربوي ويرجع إلى النظم الأول إذ يصير المطعوم الذي هو المتكرر مبتدأ في إحدى المقدمتين خبراً في الأخرى وشرط الإنتاج في هذا النظم أن تكون المقدمة الأولى التي فيها المحكوم عليه مثبتة ولا تكون نافية كما شرطنا ذلك في النظم الأول فإن كانت نافية لم تلزم النتيجة ولا يضر أن تكون خاصة والذي يشترك فيه كل نظم أمران أحدهما أنه لا بدّ أن يكون في جملة المقدمتين قضية عامة فلا تلزم نتيجة من خاصتين البتة والثاني أن يكون فيهما مثبتة فلا تلزم نتيجة من نافيتين قط ولهذا شرح لكن لا أظنك تتهدي إلى ذلك بنفسك مهما ساعدك الجد في التأمل والمثابرة على الممارسة فإن عليك وظيفتين إحداهما تأمل هذه الأمور الدقيقة والأخرى الأنس بهذه الألفاظ الغريبة فإني اخترعت أكثرها من تلقاء نفسي لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين ولا أوثر إن اتبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالمتداول بين جميعهم واخترعت ألفاظاً لم يشتركوا في استعمالها حتى إذا فهمت المعاني بهذه الألفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكن أن ترده إليها وتطلع على مرادهم منها:

النمط الثاني: من القياس ألاّ يكون فيه علة[1] وحكم ومحكوم عليه كما سبق بل تكون فيه مقدمتان والمقدمة الأولى تشتمل على قضيتين، والمقدمة الثانية تشتمل على

---

(١) قال القرافي: قال النقشواني: قول الرازي في المحصول: «تقدم العلة على الحكم أقوى إشعاراً بالعلية» الأمر بالعكس، فإن الكلام إنما وقع في وصفٍ لم يعرف كونه علة، فكيف يقال: هو أشد إشعاراً بمعلوله؟ وإنما إذا تقدم الحكم بقيت النفس متشوقة لعلة ذلك الحكم غاية الشوق، فإذا ذكرت العلة بعد ذلك، سكنت النفس، ولم تطلب غير هذا الوصف المتقدم، لأن هنا معنى آخر أشبه منه.
قلت: وسر هذا القول: أن النفس أشد بحثاً عن علة الحكم من حكم العلة، لأن العقول طالبة للحكم، وهي في ضمن العلل، فلذلك أمكن العدول عن العلة السابقة، وهذا الذي قال مشترك فيما إذا تأخرت العلة أمكن أن يقال: المذكور ليس بعلة أيضاً.
وانظر: نفائس الأصول (٧/ ٣٣٨٩) وما بعدها.

ذكر واحد من تينك القضيتين أو نقيضها ولنسم هذا النمط نمط التلازم[١] ومثاله قولنا: إن كان العالم حادثاً فله محدث ومعلوم أنه محدث فتلزم منه نتيجة وهو أن له محدثاً بالضرورة فالمقدمة الأولى قولنا: إن كان العالم حادثاً وهما قضيتان إن حذف قولنا: إن كان أحدهما قولنا: العالم حادث ولنسمه المقدم والثاني قولنا فله محدث ولنسمه اللازم أو التابع والمقدمة الثانية اشتملت على تسليم عين القضية التي سميناها مقدماً وهو قولنا معلوم إن العالم حادث فتلزم منه نتيجة وهو أن العالم محدث وهو عين اللازم ومثاله في الفقه قولنا: إن كان الوتر يؤدّي على الراحلة بكل حال فهو نفل ومعلوم أنه يؤدي على الراحلة بكل حال فثبت أنه نفل وهذا النمط يتطرق إليه أربع تسليمات ينتج منها اثنتان ولا ينتج اثنتان أما المنتج فتسليم عين القضية التي سميناها مقدماً فإنه ينتج عين اللازم مثاله قولنا إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم إن هذه الصلاة صحيحة فيلزم منه المصلي متطهر ومثاله من الحس قولنا: إن كان هذا سواداً فهو لون ومعلوم أنه سواد فهو إذاً لون وأما المنتج الآخر فهو تسليم نقيض اللازم فإنه ينتج نقيض المقدم ومثاله قولنا: إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي غير متطهر فينتج أن الصلاة ليست صحيحة فانظر كيف أنتج تسليم نقيض اللازم نقيض المقدم ومثاله أيضاً قولنا: إن كان بيع الغائب صحيحاً فهو يلزم بضريح الإلزام ومعلوم أن هذا اللازم باطل فإنه ليس يلزم بصريح الإلزام فيلزم منه نقيض المقدم وهو أن البيع غير صحيح ومثاله أيضاً قولنا: إن كان الباري تعالى على العرش فهو مقدر لأنه مساوٍ للعرش أو أصغر أو أكبر ومعلوم أن اللازم محال وهو كونه مقدراً فيكون المقدم محالاً ووجه دلالة هذا أن المؤدي إلى المحال محال وقول الخصم إنه على العرش مؤدي إلى المحال فهو محال وقوله: إن بيع الغائب صحيح مؤدٍ إلى المحال وهو أن يلزم بصريح الإلزام على خلاف الإجماع والمؤد إلى المحال محال فأما الذي لا ينتج فهو تسليم عين اللازم فإنا إذا قلنا: إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي متطهر فيلزم أن الصلاة صحيحة وهو غير صحيح إذ ربما تكون الصلاة باطلة بعلة أخرى سوى الطهارة وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج لا عين اللازم ولا نقيضه فإنك لو قلت ومعلوم أن الصلاة ليست بصحيحة فلا يلزم من هذا أن المصلي متطهر ولا أنه غير متطهر والفرق بين هذا

---

(١) انظر: الكليات للكفوي (ص ٣١٨)، والمنطق عند الغزالي (ص ١٤٨).

النمط والنمط الأول أن الأول ترتيبه خبر عن شيء تمّ حكم على الخبر بشيء فيلزم منه نتيجة وهو الالتقاء بين المتبدإ الأول والخبر الأخير وكل واحد من الأجزاء الثلاثة يصلح أن يجعل وصفاً وخبراً وحكماً للآخر في نظم هذا الكلام وأما هذا فإنه إظهار تلازم بين قضيتين غير متداخلتين فإن قولنا: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر بيان أن كون المصلي متطهراً لازم لكون الصلاة صحيحة فلا يمكن أن يجعل كون المصلي متطهراً لا وصفاً للصلاة ولا وصفاً للصحة والفرق من حيث الترتيب والنظم ظاهر وأما وجه الدلالة فهو أنه مهما جعل شيء لازماً لشيء فينبغي أن لا يكون الملزوم أعم من اللازم بل إما أخص وإما مساوياً ومهما كان أخص فبثبوت الأخص يلزم بالضرورة ثبوت الأعم إذ يلزم من ثبوت السواد وجوده ووجود اللون وهو الذي عنيناه بتسليم عين المقدم وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذي عنيناه بتسليم نقيض اللازم فأما ثبوت الأعم فلا يوجب ثبوت الأخص فإن ثبوت اللون لا يدل على ثبوت السواد فلذلك قلنا: تسليم عين اللازم لا ينتج لا نفي اللازم ولا ثبوته، وأما انتفاء الأخص فلا يوجب انتفاء الأعم فإن انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته وهو الذي عنيناه بقولنا: إن تسليم نقيض المقدم لا ينتج لا عين اللازم ولا نقيضه، وأما جعل الأخص لازماً للأعم فهو خطأ كمن يقول: إن كان هذا لوناً فهو سواد وإن كان اللازم مساوياً للمتقدم أنتج منه أربع تسليمات كقولنا: إن كان زنا الحصن موجوداً فالرجم واجب ومعلوم أنه موجود فإذن الرجم واجب أو معلوم أنه غير موجود فإذا الرجم غير واجب أو معلوم أن الرجم واجب فإذا زَنَا المحصن موجود أو معلوم أن الرجم غير واجب، فإذا الزنا غير موجود وكذلك كل معلول له علة وهو مساوٍ لعلته ويلزم أحدهما الآخر فينتج فيه التسليمات الأربع ومثاله من المحسوس إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة فهو موجود لكنها غير طالعة فهو غير موجود ولكن النهار موجود فالشمس طالعة ولكن النهار غير موجود فالشمس غير طالعة.

النمط الثالث نمط التعاند: وهو على ضد نمط التلازم والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل ونحن سميناه التعاند[1]. ومثاله:

---

(١) قد أورد الغزالي تسميات للسبر والتقسيم والتعاند في المعيار، من دون أن يعتمدها مصطلحاً، مُسوغاً في ذلك المفاهيم المنطقية ضمن المعاني الإسلامية، ويقابل التعاند الشرطيّ المنفصل، كما يعني التنافي والتضاد بين القضيتين، والاستدلال التعاندي يشبه السبر والتقسيم، إذ يسقط أحد المتعاندين، =

العالم إما قديم وإما حادث فهذه مقدمة وهما قضيتان بحذف إما الأولى قولنا: العالم قديم والثانية قولنا: العالم حادث فتسليم إحدى القضيتين أو نقيضها يلزم منه لا محالة نتيجة وينتج فيه أربع تسليمات فإنا نقول ومعلوم إنه حادث فيلزم منه نقيض المقدمة الأخرى وهو أنه ليس بقديم أو نقول ومعلوم إنه ليس بحادث فيلزم منه عين المقدمة الأخرى أو نقول ومعلوم إنه قديم فيلزم منه نقيض الأخرى وهو أنه ليس بحادث أو نقول ومعلوم أنه ليس بقديم فيلزم منه عين الأخرى فبالجملة كل قسمين متناقضين متقابلين. إذا وجد فيهما شرائط التناقض كما سبق فينتج إثبات أحدهما نفي الآخر ونفي أحدهما إثبات الآخر ولا يشترط أن تنحصر المقدمة في قسمين بل شرطه أن تُستَوفى أقسامه وإن كان ثلاثاً فإنا نقول: هذا الشيء إما مساوٍ وإما أقل وإما أكثر فهذه ثلاثة ولكنها حاصرة فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين وإبطال اثنين ينتج إثبات الثالث وإبطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين أحدهما لا بعينه والذي لا ينتج فهو أن لا يكون محصوراً كقولك: زيد إما بالعراق وإما بالحجاز وهذا مما يوجب إثبات واحد نفي الآخر فإنه إن ثبت أنه بالعراق انتفى عن الحجاز وغيره وإما إبطال واحد فلا ينتج إثبات الآخر إذ ربما يكون في صقع ثالث ويكاد يكون كلام من يستدل على إثبات رؤية الباري بأدلة تصحيح الرؤية على الوجود غير محصور إلا أن نتكلف لحصره وجهاً بأن نقول: تصحيح الرؤية لا يخلو إما أن يكون بكونه جوهراً فيبطل بالعرض أو كونه عرضاً فيبطل بالجوهر أو كونه سواداً أو لوناً فيبطل بالحركة فلا تبقى شركة لهذه المختلفات إلا في الوجود فهو المصحح إذ يمكن أن يكون قد بقي أمر آخر مشترك لم يعثر عليه الباحث سوى الموجود مثل كونه بجهة من الرائي مثلاً فإن أبطل هذا أيضاً فلعل ثم معنى آخر ألا أن نتكلف

= وعرّف الجرجاني التعاند والعنادية بقوله: «هي القضية التي يكون الحكم فيها بالتنافي.. كما بين الفرد والزوج». ورد استعمال الشرطي المنفصل في المعيار والمقاصد، وأما الانفصال فيعني وجود النقيضين إثباتاً للآخر، فهنا عدم اجتماع، ويعبّر الاشتراط المنفصل عن قضية احتمالية اقترنت بأداة الشرط آخذة شكل التنافي (إما هذا وإما ذاك..).

ويمكن أن يقال لها أن تكون واقعية تجريبية أو شكلية رمزيّة. بينما يوحي التعاند بمدلول الحكمين المتنافيين، أو الحكم المجزأ إلى جزأين متباينين، ليفيد استدلالياً الأخذ بأحدهما، فهو عملية تنقيب بين مجموعة أشياء، صفتها التعاند لنزع المطلوب وإبقاء الحكم الصحيح... وانظر: معيار العلم للمصنف (ص ١٠٠)، والتعريفات للجرجاني (ص ٤٢ ـ ٤٤)، والمنطق عند الغزالي (ص ١٤٩، ١٥٠).

حصر المعاني ونتكلف نفي جميعها ونبين أن طلب مصحح لا بدّ منه فعند ذلك تحصل النتيجة فهذه ضروب الأقيسة فكل استدلال لا يمكن رده إلى هذه الضروب فهو غير منتج وسنزيده شرحاً في حق اللواحق(١).

---

(١) فائدة: لما تقدم قال الشيخ الجكني: «القضية الشرطية ضابطها أمران: **الأول**: أن ينحل طرفاها إلى جملتين، أعني أنه إن أُزيلت أداة الربط في المتصلة أو أداة العتاد في المنفصلة بين طرفيها، يصير كل من طرفيها أعني مقدمها وتاليها جملة مستقلة.
والثاني: أن الحكم فيها معلق، فقولك مثلاً: لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجوداً، قضية شرطية متصلة، لأنك لو أزلت أداة الربط مقدمها وهو الطرف المقترن بلو، وبين تاليها، وهو الطرف المقترن باللام في المثال المذكور، ونعني بأداة الربط لفظ (لو) واللام: صار المقدم، كانت الشمس طالعة وهي قضية حملية لأنها مبتدأ وخبر دخل عليها فعل ناسخ كان التالي النهار موجود وهو قضية حملية لأنه مبتدأ وخبر مع أن الحكم لوجود النهار معلق على طلوع الشمس، وكل قضية كان الحكم فيها معلقاً كانت ينحل طرفاها إلى جملتين فهي القضية الشرطية، وكذلك لو قلت: العدد إما زوج وإما فرد فهذه شرطية منفصلة، فلو زالت أداة العناد بين طرفيها وهي لفظة (أما) صار الطرف الأول العدد زوج والطرف الثاني العدد فرد، وكلاهما قضية حملية. ووجه تعليق الحكم في المنفصلة أن كون العدد مثلاً زوجاً معلقاً على نفي الفردية عنه كعكسه.
وانظر: آداب البحث والمناظرة (ص ٤٨) وما بعدها.

الفصل الأول من المقاصد

في بيان المقدمات الجارية من القياس مجرى الثوب من القميص والخشب من السرير فإن ما ذكرناه جرى مجرى الخياطة من القميص وشكل السرير من الخشب وكما لا يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسرير وقميص إذ لا يتأتى من الخشب قميص ولا من الثوب سيف ولا من السيف سرير فكذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة وقضية قياس منتج بل القياس المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقينياً أو ظنياً إن كان المطلوب فقهياً فلنذكر معنى اليقين في نفسه لتفهم ذاته ولنذكر مدركه لتفهم الآلة التي بها نقتنص اليقين وهذا وإن كان القول يطول فيه ولكنا نحرص على الإيجاز بقدر الإمكان أما اليقين فلا تعرفه إلا بما أقوله وهو أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت فلها ثلاثة أحوال: **أحدها**: أن تتيقن وتقطع به وينضاف إليه قطع ثان وهو أن يقطع بأن قطعه به صحيح ويتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس ولا يجوز الغلط لا في تيقنه بالقضية ولا في تيقنه الثاني بصحة يقينه ويكون فيه آمناً مطمئناً قاطعاً بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده ولو حكي نقيض اعتقاده عن أفضل الناس فلا يتوقف في تجهيله وتكذيبه وخطأه بل لو حكي له أن نبيّاً مع معجزة قد ادعى أن ما يتيقنه خطأ ودليل خطأه معجزته فلا يكون له تأثير بهذا السماع إلا أن يضحك منه ومن المحكي عنه فإن خطر بباله أنه يمكن أن يكون الله قد اطلع نبيّه على سر انكشف له نقيض اعتقاده فليس اعتقاده يقيينياً ومثال هذا العلم قولنا: إن الثلاثة أقل من الستة وأن شخصاً واحداً لا يكون في مكانين وأن شخصين لا يجتمعان في موضع ونظائر ذلك.

الحالة الثانية: أن يصدق به تصديقاً جزماً لا يتمارى فيه ولا يشعر بنقيضه البتة ولو أشعر بنقيضه عسر عليه إذعان نفسه للإصغاء إليه ولكنه لو ثبت وأصغى وحكى له نقيض معتقده عمن هو أعلم الناس واعدلهم عنده وقد نقله مثلاً عن النبيّ ﷺ أورث ذلك في يقينه توقفاً ما ولنسم هذا الجنس اعتقاداً جزماً وهو أكثر اعتقاد عَوَام

المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم ومذاهبهم بل أكثر اعتقاد المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الأدلة فإنهم قبلوا المذاهب والأدلة جميعاً بحسن الظن والتصديق من أرباب مذاهبهم الذين حسن فيهم اعتقادهم بكثرة سماعهم الثناء عليهم وتقبيح مخالفتهم ونشوهم على سماع ذلك منذ الصبي فإن المستقل بالنظر الذي يستوي مثيله في أول نظره إلى الكفر والإسلام وسائر المذاهب عزيز.

الحالة الثالثة: أن يكون له سكون نفس إلى شيء والتصديق به وهو يشعر بنقيضه أو لا يشعر ولكنه إن شعر به لم ينفر طبعه عن قبوله وهذا يسمى ظناً وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى فمن سمع من عدل شيئاً سكنت إليه نفسه فإن انضاف إليه ثان زاد السكون وقوي الظن فإن انضاف إليه ثالث زادت القوة فإن انضافت إليه تجربة بصدقهم على الخصوص زادت القوة فإن انضافت إليه قرينة حال كما إذا أخبروا عن أمر مخوف وهم على صورة مذعورين صفر الوجوه مضطربي الأحوال زاد الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلا في القوة إلى أن ينقلب الظن على التدريج يقيناً إذا انتهى الخبر إلى حد التواتر والمحدثون يسمون أكثر هذه الأحوال علماً ويقيناً حتى يطلقون بأن الأخبار التي تشتمل عليها الصحاح يوجب العلم العمل بها على كافة الخلق إلا آحاد المحققين فإنهم يسمون الحالة الثانية يقيناً ولا يميزون بين الحالة الثانية والأولى، والحق أن اليقين هو الأول والثاني مظان الغلط فمهما ألفت القياس من مقدمات يقينية حقيقية في صورة تأليف الشروط التي قدمناها كانت النتيجة الحاصلة يقينية ضرورية بحسب ذوق المقدمات(١).

الفصل الثاني
في مدارك اليقين والاعتقاد

لعلك تقول قد استقصيت في شروط اليقين استقصاء مؤنساً عن نيله والظفر به فمن أين يقتنص مثل هذا اليقين وما آلته ومدركه فاعلم أن مدارك الظنون لست أذكرها فإنها واضحة للفقهاء والناس كافة ولكن أذكر مدارك اليقين والاعتقادات التي يظن بها اليقين ومجامعها فيما حضرني الآن ينحصر في سبعة أقسام ولنخترع لكل واحد منها اسماً مشتقاً من سببه:

---

(١) انظر: الكليات للكفوي (ص ٢٣٩)، التعريفات للجرجاني (ص ٢٦ ـ ٢٩)، مقدمة المستصفى للمصنف (ص ٢٩)، المنطق عند الغزالي (ص ١٥٢، ١٥٣).

الأول أوليات: وأعني بها العقليات المحضة التي اقتضى ذات العقل بمجرد حصولها من غير استعانة بحس التصديق بها مثل علم الإنسان بوجود ذاته وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الأخر وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتبة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالماً به ولا يدري متى حصل ولا يقف حصوله على وجود أمر سوى العقل إذ يرتسم فيه الوجود مفرداً والقديم مفرداً والحادث مفرداً والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض مثل أن تحضر أن القديم حادث ويكذب العقل به أو أن القديم ليس بحادث ويصدق العقل به ولا نحتاج إلا إلى ذهن ترتسم فيه المفردات وإلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى البعض فيتربص العقل على البديهة إلى التصديق أو التكذيب.

الثاني المشاهدات الباطنة: وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وسروره وجميع أحواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس وهذه ليست مدركة بالحواس الخمس ومجرد العقل لا يكفي في إدراكها بل البهيمة تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل والأوليات لا تكون للبهائم والصبيان فإذا يحصل من هذا المدرك يقينيات كثيرة وقضايا قطعية مثل قطعه بأنه جائع ومسرور وخائف ومن عرف نفسه وعرف السرور وعرف حلول السرور فيه ينظم من هذه المعارف قضية يحكم على نفسه بأنها مسرورة فكانت القضية المنظومة منه عند العقل قضية حقيقة.

الثالث المحسومات الظاهرة: كقولك الملح أبيض والقمر مستدير والشمس مستديرة وهذا الفن واضح ولكن يتطرق الغلط إلى الابصار بعوارض فتغلط لأجلها مثل بعد مفرط أو قرب مفرط أو ضعف في العين وأسباب الغلط في الابصار الذي على الاستقامة ثمانية والابصار الذي بالانعكاس كما في المرآة والذي بالانعطاف كما يرى ما وراء البلور والزجاج تتضاعف فيه أسباب الغلط ومداخل الغلط في هذه الحالة على الخصوص لا يمكن استقصاؤه في مجلدات ولا يمكن أن يجعل علاوة على هذه العجالة وإن أردت أنموذجاً من أغاليط البصر فانظر إلى طرف الظل فتراه ساكناً والعقل يقضي بأنه متحرك وإلى الكواكب فتراها ساكنة وهي متحركة وإلى الصبي والنبات في أول النشو وهي في النمو في كل لحظة تتزايد على التدريج ويراه واقفاً وأمثال ذلك مما يكثر.

الرابع التجريبات: ويعبر عنها بإطراد العادات وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والحجر هاوٍ إلى جهة الأرض والنار متحركة إلى جهة فوق، والخبز مشبع والماء مروٍ

والخمر مسكر وجميع المعلومات بالتجربة عند من جربها فإن معرفة الطبيب بأن السقمونيا مسهل كمعرفتك بأن الخبز مشبع فإنه انفرد بالتجربة وكذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه وهذا غير المحسوسات لأن مدرك الحس هو أن هذ الحجر هوى إلى الأرض فأما الحكم بأن كل حجر هاوٍ إلى الأرض فهو قضية عامة لا قضية في عين فليس للحس الأقضية في عين كذلك إذا رأى مائعاً وقد شربه فسكر لم يحكم بأن جنس هذا المائع مسكر فإن الحس لم يدرك إلا شرباً وسكراً عقيبه وذلك في شراب معين مشار إليه والحكم الثاني هو حكم العقل بواسطة الحس وبتكرر الإحساس مرة بعد أخرى إذا المرة الواحدة لا تحصل العلم فمن تألم له موضع فصب عليه مائعاً فزال لم يحصل له علم بأنه مزيل بل هو كما لو قرأ عليه سورة الإخلاص مرة فزال إذ قد يخطر بباله أن زواله كان بالاتفاق فإذا تكرر زواله مرات كثيرة حصل له العلم وكذا لو جرب قراءة سورة الإخلاص مثلاً على المرض الأول وكان يزول كل مرة أو في الأكثر يحصل له يقين بأنه مزيل كما حصل اليقين بأن الخبز مزيل للجوع والتراب غير مزيل له بل زائد فيه وإذا تأملت هذا الفن حق التأمل عرفت أن العقل نال هذه بعد الإحساس والتكرر بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يثبت شعوره بذلك القياس لأنه لم يلتفت إليه ولم يشكله بلفظه وكان العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر ولو كان بالاتفاق لتخلف فإن الإنسان يأكل الخبز فبتألم رأسه ويزول جوعه فيقضي على الخبز بأنه مشبع وليس بمؤلم لفرق بينهما وهو أن الإيلام يحمله على سبب آخر اتفق اقترانه بالخبز إذ لو كان بالخبز لكان دائماً مع الخبز أو في الأكثر كالشبع وهذا الأمر يحرك أصلاً عظيماً في معنى تلازم الأسباب والمسببات والتعبير عنها باطراد العادات وأن ذلك ما حقيقته وقد ذكرنا في كتاب تهافت الفلاسفة ما ينبه عن غوره والمقصود أن القضايا التجريبية زائدة على الحسية ومن لم يمعن في تجربة الأمور تعوزه جملة من القضايا العينية فيتعذر عليه درك ما يلزم منها من النتائج ولذلك نرى أقواماً يتفردون بعلم ويستبعده آخرون لجهلهم بمقدماته التي لا تحصل إلا بالتجربة وهذا كما أن الأعمى والأصم يعوز جملة من العلوم النظرية التي تستنتج من مقدمات محسوسة ولا يفرق الأعمى قط باليقين البرهاني أن شكل الشمس مثل شكل الأرض أو أكبر منها فأنها تعرف بأدلة هندسية تبنى على مقدمات مستفادة من البصر وكثير من العلوم النفيسة لا يقتنص العقل مقدماتها إلا بشبكة البصر وسائر الحواس ولذلك قرن الله السمع والبصر بالفؤاد في القرآن.

الخامس المعلومات: بالتواتر كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي وبعدد الصلاة الخمس بل كعلمنا بأن مذهب الشافعي أن المسلم لا يقتل بالذمي وغيره فإن هذه أمور وراء المحسوس إذ ليس للحس إلا أن يسمع صوتاً المخبر بوجود مكة فإما الحكم بصدقه فهو للعقل وآلته السمع ولا مجرد السمع بل تكرير السماع ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط بل هو لتكرر التجربة فإن كل مرة فيها شهادة أخرى تنضم إلى الآخر فلا يدري متى ينقلب الظن الحاصل منه يقيناً فإن ترقي الظن فيه وفي التواتر خفي التدريج لا تشعر به النفس البتة كما أن نمو الشعر خفي التدريج لا يشعر بوقته ولكن بعد زمان يدرك التفاوت فكذا هذه العلوم فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة للبراهين التي تطيب منها النفس وما بعده ليس كذلك.

السادس الوهميات: وذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته وإن موجوداً لا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً ولا خارجاً ولا داخلاً محال فإن إثبات شيءٍ مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال وهو عمل قوة في التجويف الآخر من الدماغ تسمى وهمية شأنها ملازمة المحسوسات التي ألفها فليس في طبعها إلا النبوّة عنها وإنكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان والأولى منهما ربما وقع كل الإنس بتكذيبهما لكثرة ممارستك الأدلة العقلية الموجبة لإثبات موجود ليس في جهة والثانية ربما لم تأنس بتكذيبها لقله ممارستك الأدلة الموجبة له وإذا تأملت عرفت أن ما أنكره الوهم من نفي الخلاء والملاء غير ممكن فإنك إن أثبت خلاء فما أراك تجعله قديماً فإن الخلاء ينعدم بالملاء والقديم لا ينعدم ولأنك تعرف أن لا قديم سوى الله وصفاته وإذا جعلته محدثاً لزمك أن يكون متناهياً فينقطع وإذا جاوزت المنقطع كنت معترفاً بأنه ليس بعده لا خلاء ولا ملاء وهذه القضايا الوهمية مع أنها كاذبة فهي في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية مثل قولك لا يكون شخص في مكانين بل تشهد به أول الفطرة كما تشهد بالأوليات القطعية وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق بل الصادق ما تشهد به قوة العقل فقط ومداركه الخمس المذكورة وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل ثم بعد معرفته الدليل أيضاً لا تنقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها فإن قلت فبماذا أميز بينها وبين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل ومتى يحصل لي الأمان منها فأقول: إن هذه ورطة تاه فيها جماعة فتسفسطوا وأنكروا كون النظر مفيداً لليقين فقال بعضهم: طلب اليقين غير ممكن

وقالوا بتكافؤ الأدلة وادعوا النفس وليس يحصل لنا الأمان وقال لبعضهم: لسنا نتيقن أيضاً تكافؤ الأدلة بل هذا أيضاً لا ندريه وكشف الغطاء عن هذا صعب ويستدعي تطويلاً ولكن أفيدك الآن طريقين تثق بهما في كذب الوهم.

الأول: جملي وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والإرادة وهذه الصفات وليس هذا من النظريات ولو عرضت الوهم على نفس الوهم لانكره فإنه يطلب له سمكاً ومقداراً ولوناً فإذا لم يجده إياه ولو كلفت الوهم أن يقابل ذات القدرة والعلم والإرادة لتصور لكل واحد قدراً ومكاناً مفرداً، ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد وجسم واحد لقدر بعضها منطبقاً على البعض كأنه ستر مرسل على وجهه ولم يقدر على تقدير إدخال البعض في البعض الآخر بأسره فإنه إنما يشاهد الأجسام ويراها متميزة في الوضع فيقضي على كل شيئين بأنه متميز في الوضع عن الآخر.

الطريق الثاني: وهو معيار في آحاد المسائل وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات لأنها تمثل غير المحسوس بالمحسوس إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات فحيلة العقل في أن يثق بكذبه وبقضاياه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية يساعد الوهم عليها وينظمها بنظم المقاييس التي ذكرناها فإن الوهم يساعد على أن اليقينيات إذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما سبق من الأمثلة وكما في سائر الهندسيات فيتخذ ذلك ميزاناً وحاكماً بينه وبين فإذا رأى الوهمي قد كاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمه وساعد على أن مثل هذا النظم منتج بالضرورة وأن تلك المقدمات صحيحة بالضرورة ثم أخذ يمتنع عن قبول النتيجة علم أن ذلك من نفور في طباعها عن إدراك هذا الشيء الخارج عن المحسوسات فاكتف بهذا القدر فإن تمام الإيضاح لا يحصل إلا بالامتحان في أمثلة كثيرة وذلك مما يطول فيه الكلام.

السابع المشهورات: وهي آراء مجموعة أوجب التصديق بها إما شهادة الكل والأكثر أو شهادة الجماهير أو الأفضل كقولك الكذب قبيح والأنعام حسن وشكر المنعم حسن وكفران النعمة قبيح وهذه قد تكون صادقة وتكون كاذبة فلا يجوز أن يعول عليها في مقدمات القياس فإن هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية فإن الفطرة الأولى لا يقضي بها بل ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبى وذلك بتكرير ذلك على

الصبي وتكليفه. اعتقاده وتحسين ذلك عنده وربما يضطر إليها حب التسالم وطيب المعاشرة وربما نشاء من الحياء ورقة الطبع فترى أقواماً يصدقون بأن ذبح البهائم قبيح ويمتنعون من أكل لحومها وما يجري هذا المجرى فالنفرة من المجبولة على الجبن والرقة أطوع لقبولها وربما حمل على التصديق بها الاستقراء الكثير وربما كانت القضية صادقة ولكن بشرط دقيق لا يفطن الذهن لذلك الشرط ويستمر على تكرير التصديق فيترسخ في نفسك كمن يقول مثلاً: التواتر لا يورث العلم لأن قول الواحد لا يورث وكذلك الثاني فقد انضم ما لا يوجب إلى ما لا يوجب والمجموع لا يزيد على الآحاد لأن قوله الواحد لا يوجب العلم إذ يجوز عليه الغلط وهذه قضية يظن إذ أنها صادقة بالإطلاق وليس كذلك بل الصادق أن قول الواحد المنفرد بقوله: يحتمل الغلط والجمع يخرجه عن الانفراد وكل واحد لا يوجب قوله: العلم بشرط أن لا يكون معه الآخرون، فإذا اجتمعوا بطل هذا الشرط وهذه من المثارات العظيمة الغلط وللتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة يطول إحصاؤها ولا ينبغي أن تتخذ مقدمات القياس اليقيني منها البتة وأكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء في مجادلاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها ولذلك نرى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم في تنقيحها فإن قلت: فبما أدرك الفرق بين المشهور والصادق فاعرض قول القائل الصدق جميل، والكذب قبيح على العقل الأولي الفطري الموجب للأوليات وقدر أنك لم تعاشر أحداً ولم تخالط أهل ملة ولم تأنس بمسموع ولم تؤدب باصطلاح ولم تهذب بتعليم أستاذ وأب ومرشد وكلف نفسك أن تشكك فيه فإنك تقدر عليه وتراه متأتياً وإنما الذي يعسر عليك هذه التقريرات فإن تقدير الجوع في حال الشبع عسير وكذا تقدير كل حالة أنت منفك عنها في الحال ولكن إذا تحدقت فيه أمكنك التشكك ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأتياً بل لا يتأتى الشك في أن العالم ينتهي إلى خلاء وهو كاذب وهمي ولكن فطرة الوهم تقتضيه والآخر تقتضيه فطرة العقل فأما كون الكذب قبيحاً فلا تقضي به لا فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألفه الإنسان من العادات والأخلاق والاصطلاحات وهذه أيضاً مغاصة مظلمة يجب التحرز عنها وقل من لا يتغير بهذه المقدمات ولا تلتبس عليه باليقينيات لا سيما في تضاعيف الأقيسة مهما كثرت المراتب والمقدمات وهذا القدر كاف في المقدمات التي هي جاملة للنظم والترتيب والتأليف والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية ولا تصلح لغيرها ولنختم هذا في المقاصد.

الفن الثالث من محك القياس
في اللواحق وفيه فصول

الفصل الأول في بيان كل ما تنطق به الألسنة في العادات والمحاورات والفقهيات والعقليات

مما يذكر في معرض الدليل والتعليل ويمكن أن يقرن به لأن ويذكر في جواب لم فذلك بالضرورة يرجع إلى ضروب النظم التي ذكرناها ولا بدّ منها البتة وأن ما ترى تأليفه وإطلاقه على غير ذلك النظم فله أربعة أسباب وذلك إما قصور علم الناظر بتمام نظم القياس وإما إهماله بعض المقدمات لكونها واضحة وإما إهماله لكونها مشتملة على موضع التلبيس فيحذر من أن يصرح به فيطلع على تلبيسه وإما تركيب الضروب التي ذكرناها وجمع جملة من آحادها في سياق كلام واحد فإنا لم نذكر إلا المفردات من النظم فإن تلك المفردات إذا تداخلت حصل منها تأليفات كثيرة أعرضنا عن تفصيلها للإيجاز ولنورد لكل واحد منها مثالاً الأول فيما ترك إحدى مقدمتيه لوضوحه وهو أكثر الأدلة العقلية والفقهية إذ يحترز عن التطويل وكذا في المحاورات كما يقول القائل: هذا يجب عليه الرجم وهذا قد زنا وهو محصن فإذاً يجب عليه الرجم ولكن ترك مقدمة الحكم وذكر مقدمة المحكوم عليه لأنه يراه مشهوراً[1]، وكذلك يقال العالم لوجوده سبب فيقال لِمَ فنقول لأنه حادث، فإذا له سبب وكما يقال: نكاح الشغار فاسد فيقال: لِمَ؟ فنقول: لأنه منهي عنه وتمامه أن نقول: كل منهي عنه فهو فاسد ونكاح الشغار منهي عنه فهو إذاً فاسد ولكن ترك ذلك للشهرة والتلبيس أيضاً حتى لا يقول الخصم أسلم أنه منهي عنه ولكن لا أسلم أن كل منهي عنه فاسد فيترك المقدمة الممنوعة.

---

(١) انظر: المنطق عند الغزالي (ص ١٥٤).

وأما مثال ما يترك لأجل التلبيس فأن تقول فلان خائن في حقك فيقال: لِمَ فيقول: لأنه يناجي عدوك وتمامه أن يقول: كل من يناجي العدو فهو خائن وهذا يناجي العدو فهو خائن ولكن ترك مقدمة الحكم فإنه لو صرح به ربما يذكر أنه ربما يناجي العدو ليخدعه أو يستميله أو ينصحه ولا يسلم أن كل من يناجي العدو فهو خائن فيترك ذلك حتى لا يتذكر محل الكذب وربما يترك مقدمة المحكوم عليه فيقول لا تخالط فلاناً فيقال: لِمَ فيقول: لأن الحساد لا تؤمن مخالطتهم وتمامه أن نقول الحساد لا يخالطون وهذا حاسد فينبغي أن لا يخالط فتركت مقدمة المحكوم عليه وهو قولك هذا حاسد وكل من يقصد التلبيس في المجادلات فطريقة إهمال إحدى المقدمتين إيهاماً بأنه واضح وربما يكون الكذب فيه أو استغفالاً للخصم واستجهالاً له فإنه ربما يتنبه للحاجة إلى المقدمة الثانية وهذا كله أمثلة النظم الأول وقد يقع في غيره أيضاً كمن يقول مثلاً: كل شجاع ظالم فيقال: لِمَ فيقول: لأن الحجاج كان شجاعاً وظالماً فهذا تمامه أن يقول الحجاج شجاع والحجاج ظالم فكل شجاع ظالم وهو غير منتج لأنه طلب نتيجة عامة من النظم الثالث وقد ثبت أن النظم الثالث لا ينتج إلا قضية خاصة وإنما كان من النظم الثالث لأن العلة هي الحجاج فإنه متكرر في المقدمتين ولا يلزم منه إلا أن بعض الشجعان ظلمة أما الكل فغير لازم وكذلك يقول العامي المتفقهة سيئة الآداب والمتصوفة كلهم فسقة فيقال: لِمَ فيقول: لأني رأيت متصوفة الرباط الفلاني ومتفقهة المدرسة الفلانية يفعلون كيت وكيت وهو خطأ لأنه طلب نتيجة عامة من النظم الثالث وهو محال وبالجملة مهما كانت العلة أخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجة لم يلزم إلا نتيجة جزئية وهو معنى النظم الثالث ومهما كانت العلة أعم من المحكوم عليه وأخص من الحكم أو مساوياً للحكم كان من النظم الأول وأمكن أن تستنتج منه القضايا الأربعة ومهما كانت العلة أعم من الحكم والمحكوم عليه جميعاً كان من النظم الثاني ولم ينتج منه إلا النفي أما الإثبات فلا ومثاله من العادات أن تقول هذه المرأة: حبلى، فيقال: لِمَ فتقول: لأنها عظيمة البطن فهذا دليل فاسد وقد حذف إحدى مقدمتيه وتمامه أن يقول هذه المرأة عظيمة البطن وكل عظيمة البطن فهي حبلى فهذه المرأة إذا حبلى والعلة عظيمة البطن وقد جعل خبراً في المقدمتين وهو أعم من المحكوم عليه فإنه المرأة المعينة وعظيمة البطن إذ قد يعظم بطن غيرها وأعم أيضاً من الحكم فإن الحكم هو الحبل وعظم البطن أعم منه إذ قد يكون بالاستسقاء والسمن والانتفاخ والغلط من هذا الوجه في الفقهيات والكلاميات أكثر من أن يحصى وأما مثال المختلطات المركبة من كل نمط فكقولك الباري تعالى: إن كان على العرش فهو إما مثل أو أكبر أو أصغر أو مساوٍ

وكل مساوٍ أو أكبر أو أصغر مقدر وكل مقدر إما أن يكون جسماً أو لا يكون جسماً وباطل أن لا يكون جسماً فثبت أنه جسم فيلزم أن يكون الباري تعالى جسماً ومحال أن يكون جسماً فمحال أن يكون على العرش وهكذا تجري أكثر المقاييس في التصانيف والمحاورات وبه تتيسر التلبيسات إذ يمكن أن يهمل في وسط هذه الكثرة مقدمة فيهما غلط فمن لا يقدر على تحليل هذا التركيب ورده إلى ما سبق وربما غلط من حيث لا يدري وصدّق بقياس لا يجب التصديق به وقد اشتمل هذا على النمط الأول وعلى النمط الثاني وهو التلازم وعلى النمط الثالث وهو التقسيم والتعاند وإذا اتقنت المفردات أمكنك رد المختلطات إليها فلست أطول بتعليم وجه التحليل فقد لاحَ لك بهذه الأمثلة أنه لا يتصور أن ينطق أحد في معرض دليل بكلمة إلا ورجع إلى ما ذكرناه.

الفصل الثاني
في بيان أن ما يسمى استقراء(١) وتمثيلاً يرجع بالضرورة إلى ما ذكرناه

أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية ليكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات كقولنا في الفقه الوتر ليس بفرض لأنه يؤدي على الراحلة فيقال: ولِمَ قلتم: إن الفرض لا يؤدي على الراحلة فنقول: عرفنا ذلك بالاستقراء فإنا رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدى على الراحلة فعلمنا أن كل فرض لا يؤَدي على الراحلة ووجه دلالة هذا لا تتم إلا بالرد إلى النظم الأول وهو أن نقول كل فرض: إما قضاء أو أداء أو نذر وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤَّدى على الراحلة فإذا كل فرض لا يؤدي على الراحلة وهذا مخيل يصلح للظنيات دون القطعيات والكذب تحت قوله: إما أداء فإن حكمه بأن كل أداء لا يؤدى على الراحلة لا يسلمه الخصم فإن الوتر أيضاً أداء كالعصر والصبح وإنما سلم الخصم الصلاة الخمس أما السادس فما سلمه فنقول وهل استقريت حكم الوتر في تصفحك وكيف وجدته فأن قلت وجدته لا يؤدى على الراحلة فالخصم لا يسلم وإن لم تتصفحه فلم يتبين لك إلا بعض الأداء فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة وكان الواجب أن تقول بعض الفرض لا يؤدى على الراحلة وذلك لا

(١) يلخصه أرسطو بأنه الحكم على الكلي بما يوجد في جزئياته من دون الواسطة. وانظر تعريف المسلمون للاستقراء واستعمالهم للجزئيات المجرّية في ابن تيمية وعلي سامي النشار.

ينتج فإنا بينا أن المقدمة الثانية في النظم الأول ينبغي أن تكون عامة فإن كانت خاصة لم تنتج وهذا غلط من قال: إن صانع العالم تعالى عن قوله جسم إذ يقال له لِمَ فيقول: لأن كل فاعل جسم فيقال له: فبما عرفت هذا فيقول: بالاستقراء إذ تصفحت الفاعلين من خياط وبناء وإسكاف وحجام وحداد وغيرهم فوجدتهم أجساماً فيقال: وهل تصفحت صانع العالم فإن قلت: نعم فوجدته جسماً فهو محل النزاع فكيف أدخلته بالمقدمة وإن قلت: لا فقد ظهر لك بعض الفاعلين لا كلهم فظهر بذلك أن الاستقراء إذا لم يكن تاماً مستوعباً لم يفد وإن استوعب دخلت فيه النتيجة المطلوبة ولا يصح ذلك إلا في الظنيات لأنه مهما وجد الأكثر على نمط واحد غلب على الظن أن الآخر كذلك.

الفصل الثالث
من وجه لزوم النتيجة من المقدمات

وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل ويلتبس الأمر فيه على الضعفاء ولا يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غير فيقول: كل مفردين جمعتهما القوة المفكرة ونسبت أحدهما إلى الآخر بنفي أو إثبات وعرضته على العقل لم يخلُ العقل فيه من أمرين إما أن يصدق به أو يمتنع عن تصديقه فإن صدق به فهو الأولى المعلوم بغير واسطة ويقال إنه معلوم بغير دليل وبغير علة وبغير حيلة وبغير نظر وتأمل وهذه العبارات تؤدي معنى واحداً في هذا المقام وإن امتنع عن المبادرة إلى التصديق ولا يطمع بعد ذلك في تصديقه إلا بواسطة وتلك الواسطة هي التي تنسب الحكم إلى المحكوم عليه فيجعل خبراً عنه فيصدق به وينسب إلى الحكم فيجعل الحكم خبراً عنه فيصدق به فيلزمه من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه وبيانه إنا إذا قلنا للعقل هل النبيذ حرام قال: لا أدري ولم يصدق به فعلمنا أنه ليس في الذهن طرف هذه القضية وهو الحرام والنبيذ فلا بدّ وأن يطلب واسطة ربما يصدق العقل بوجوده في النبيذ ويصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب فيقول: وهل النبيذ مسكر فيقول: نعم إذا كان قد حصل له ذلك بالتجربة فيقول: وهل المسكر حرام فيقول نعم إذا حصل له ذلك بالسماع فيقول: وهل المدرك بالسمع (يعمل بحكمه) قلنا: نعم فإن صدقت بهاتين القضيتين لزمك التصديق بالثالث وهو أن النبيذ حرام بالضرورة فيلزمه ذلك ويذعن للتصديق به فإن قلت هذه القضية ليست خارجة عن القضيتين وليست زائدة عليهما فاعلم أن ما توهمته حق من وجه، وغلط من وجه. أما وجه الغلط فهو أن هذه القضية ثالثة بدليل أنك تقول: النبيذ حرام وتقول:

النبيذ مسكر وتقول: المسكر حرام فليس قولك: النبيذ حرام تكرار في المقدمتين بعدهما بل هذه ثلاث مقدمات متباينة اللفظ والمعنى فعرفت أن النتيجة اللازمة غير المقدمات الملزم بها وأن الملزمة اثنتان والنتيجة ثالثة سواهما وأما وجه كونه حقاً فهو أن قولك المسكر حرام شامل لعموم النبيذ الذي هو أحد المسكرات فقولك النبيذ حرام منطو فيه ولكن بالقوة لا بالفعل إذ قد يحضر العام في الذهن ولا يحضر الخاص فمن قال: الجسم متحيز لا يخطر بباله ذكر القطب فضلاً عن أن يخطر بباله مع ذلك حكمه بأنه متحيز فإذا النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة ومعلومة بالفعل والموجودة بالقوة القريبة ربما يظن أنها موجودة بالفعل توهماً فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في الذهن ويخطر بباله وجه وجود النتيجة في المقدمة بالقوة وإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل إذ لا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة البطن فيتوهم أنها حامل ولو قيل له: هل تعلم أن البغلة عاقر فيقول: نعم. فإن قيل له فهل تعلم أن هذه بغلة فيقول: نعم فيقال: كيف توهمت أنها حامل فيتعجب هو من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين أي علمه إن كل بغلة عاقر وهذه بغلة فهي إذاً عاقر والعاقر هي التي لا تحمل فإذا هي لا تحمل وانتفاخ البطن له أسباب سوى الحمل فإذاً انتفاخها من سبب آخر ولما كان السبب الخاص القريب لحصول النتيجة في الذهن التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة أشكل على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره والحق أن المدلول هو المطلوب المنتج وأنه عين التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة لكن هذا التفطن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة وعلى سبيل استعداد الذهن بحضور هذه المقدمات مع هذا التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة وعلى سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لا بدّ منه عند أكثر أصحابنا المخالف للتولد الذي ذكره المعتزلة وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب حصول المقدمتين في الذهن والتفطن لوجه تضمنه له بطريق إجراء الله العادة على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام النظر عند بعض أصحابنا ثم ذلك من غير نسبة له إلى القدرة الحادثة عند بعضهم بل بحيث لا تتعلق بها قدرة العبد وإنما قدرته على استحضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمة للنتيجة على معنى وجودها فيها بالقوة فقط فأما صيرورة النتيجة بالفعل فلا تتعلق به القدرة وعند بعضهم تتعلق به القدرة الحادثة فيكون العلم النظري كسب العبد وإيضاح الرأي الحق من جملة ذلك لا يليق بما هو النظر الفاسد ما هو وترى الكتب مشحونة بتطويلات في معنى هذه الألفاظ من

غير شفاء وإنما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكناه فقط لا ينبغي أن يكون شغفك بالكلام المعتاد المشهور بل بالكلام المفيد الموضح وإن خالف المعتاد (مغالطة من منكري النظر) وهو أن يقول ما تطلبه بالنظر هو معلوم لك أم لا فإن علمته فكيف تطلبه وأنت واحد وإن جهلته فإذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوبك وكيف يطلب العبد الآبق من لا يعرفه فإنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه وحلها أن تقول أخطأت في نظم دليلك فإن تقسيمك ليس بحاصر إذ قلت: تعرفه أو لا تعرفه بل ها هنا قسم ثالث وهو أني أعرفه من وجه وأجهله من وجه وأعني الآن بالمعرفة غير العلم فإني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور واعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل ولو كنت أعلمه بالفعل لما طلبته ولو لم أعلمه بالقوة لما طمعت في أن أعلمه إذ ما ليس في قوة عليه يستحيل حصوله كالعلم باجتماع الضدين ولولا أني أدركه بالمعرفة والتصور لأجزائه المفردة لما كنت أعلم بالظفر بمطلوبي إذا وجدته وهو كالعبد الآبق فإني أعرف ذاته بالتصور وإنما أنا طالب مكانه وأنه في البيت الفلاني أم لا، وكونه في البيت اعلمه بالمعرفة والتصور أي لفهم البيت مفرداً وافهم الكون مفرداً واعلمه بالقوة أي في قوة إن أصدق بكونه في البيت ولكن لست مصدقاً بالفعل وإنما أطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر وإذا رأيته في البيت بالمشي إليه صدقت بكونه في البيت بالفعل فلولا معرفتي البيت والكون والعبد بطريق التصور للمفردات لما عرفت وجه المطلوب عند رؤية العبد ولولا أنه في قوة التصديق لما صار بالفعل فكذلك اطلب أن العالم حادث فافهم العالم مفرداً بالمعرفة والتصور واعلم الحادث بالمعرفة وفي قوة التصديق بأن العالم حادث فإذا صار بالفعل علمت أنه مطلوبي ولو كان بالفعل لما طلبته.

مغالطة أخرى قال بعض منكري العلم أتعلم كل اثنين زوج فقيل: نعم. فقال: فما في يدي زوج أم لا فإن قلت: نعم فبم أعرفه والكف مجموع وإن قلت: لا فقد ناقضت قولك إذ قلت عرفت أن كل اثنين زوج وما في يدي اثنان فكيف لم تعلم إنه زوج فاجيب عن ذلك هذا بانا عنينا بما ذكرنا أن كل اثنين عرفنا أنهما اثنان فهما زوج وما في يدك لم أعرف أنه اثنان ولو عرفت أنه اثنان لقلت: إنه زوج، وهذا الجواب مع وضوحه خطأ فإنا إذا قلنا: كل اثنين زوج إن أردنا به كل الاثنين زوج سواء عرفنا أن ما في يده اثنان أو لم نعرف كان خطأ بل كل ما هو اثنان في نفسه وفي علم الله تعالى فهو بالضرورة زوج لكن الجواب الحق أن ما بيدك زوج إن كان اثنين وقولي لا أعرف أنه اثنان لا يناقض قولي كل اثنين زوج بل نقيض قولي كل اثنين زوج قولي كل اثنين فليس بزوج أو بعض ما هو اثنان ليس بزوج وهاتان المغالطتان وإن كانتا من الجليات فإنما أوردتهما ليقع الأنس بتحرير الكلام في حل

الإشكالات فإن الأغاليط في النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات والتسامح فيها ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها إلى ما بعدها تدريجاً حتى لا يخفى قليلاً قليلاً فيتضح الشيء بما قبله على القرب لطاحت المغالطات ولكن عادة النظار الهجوم على غمرة الأشكال وطلب الأمر الخفي البعيد عن الأوائل الجلية بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلي ولا يقوى الذهن على الترقي في المراقي الكثيرة دفعة فتنزل الأقدام وتعتاص المطالب وتنحط العقول ولذلك ضل أكثر النظار وأضلوا إلا عصابة الحق الذين هداهم الله تعالى بنوره وأرشدهم إلى طريقه.

الفصل الرابع
في انقسام القياس إلى قياس دلالة(١) وقياس علة(٢)

أما قياس الدلالة فهو أن يكون الأمر المكرر في المقدمتين معلولاً ومسبباً فإن العلة والمعلول يتلازمان وإن شئت قلت السبب والمسبب وإن شئت قلت الموجب والموجب فإن استدللت بالعلة على المعلول فقياسك قياس علة وإن استدللت بالمعلول على العلة فهو قياس دلالة وكذلك إن استدللت بأحد المعلولين على الآخر مثال قياس

---

(١) قياس الدلالة هو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة، ليدل اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً، أو هو أن يكون الجامع وصفاً لازماً من لوازم العلة أو أثر من آثارها أو حكماً من أحكامها، سُمّي بذلك لكون المذكور في الجميع دليل الصلة، لا نفس العلّة.
انظر قياس الدلالة في:
اللمع (٢٨٨)، شرح العضد على ابن الحاجب (٢/ ٢٠٥)، البرهان للجويني (٢/ ٨٦٧)، البحر المحيط للزركشي (٥/ ٤٩)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٧ـ ٢٠٩)، فواتح الرحموت (٢/ ٣٢٠)، تيسير التحرير (٣/ ٢٧٥)، الأحكام للآمدي (٤/ ٤)، نهاية السول (٣/ ٨٦)، روضة الناظر (٣/ ٨٧٤).

(٢) قياس العلة: هو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع، ويسمى قياس المعنى، أو ما هو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بنفس العلة، مثل قياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار.
وانظر في تعريف العلة وقياسها: اللمع (ص ٢٨٣)، نبراس العقول (ص ٢١٥)، المستصفى للغزالي (٢/ ٢٧٨)، وشفاء الغليل له (ص ٢٠)، الأحكام للآمدي (٤/ ٤)، شرح العضد على ابن الحاجب (٢/ ٢٠٤ ـ ٢٤٧) البحر المحيط (٥/ ٣٦)، البرهان (٢/ ٧٨٧)، نهاية السول (٣/ ٥٢)، المعتمد للبصري (٢/ ٢٤٤)، فواتح الرحموت (٢/ ٣٢٠)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٠٩)، إرشاد الفحول (ص ٢٢٢)، المحصول (٢/ ٢/ ١٧٩)، تيسير التحرير (٣/ ٣٠٢)، الرسالة للشافعي (٤٠، ٤٧٩).

العلة من المحسوس بأن تستدل على المطر بالغيم وعلى شبع زيد بأكله فتقول كل من أكل كثيراً فهو بالحال شبعان وزيد قد أكل كثيراً فهو إذا شبعان ونعني بالعلة ها هنا السبب الاعتباري إذ الغرض التمثيل ولا تطلب الحقائق من الأمثلة المسوقة لتفهيمات مقاصد بعيدة عن الأمثلة وإن استدللت بالشبع على الأكل كان قياسك قياس دلالة فإنك إذا عرفت أن زيداً شبعان حكمت عليه بأنه أكل فكان نظم قياسك أن كل شبعان فقد أكل من قبل وزيد شبعان فإذاً قد أكل، وكذا ترى امرأة ذات لبن فتقول كل امرأة ذات لبن فهي قد ولدت وهذه ذات لبن فهي إذا ولدت ومثاله من الكلام أن تقول: كل فعل محكم ففاعله عالم والعالم محكم ففاعله عالم والأحكام مسبب العلم لا سببه فهو دلالة ولذلك يجوز أن يتأخر الدليل عن المدلول حتى يستدلون بالتيمم على حكم الوضوء ولا تتأخر العلة عن المعلول ومثال قياس العلة في الفقه الاستدلال بالسكر على التحريم كما مضى ومثال الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى في الفقه قولنا في الزنا أنه لا يوجب حرمة المصاهرة لأنه وطيء لا يوجب المحرمية وما لا يوجب المحرمية لا يوجب الحرمة وهذا لا يوجب المحرمية فإذا لا يوجب الحرمة والمشترك في المقدمتين المقرون بقولنا: لأن المحرمية وهي ليست علة الحرمة ولا الحرمة علة لها بل هما نتيجتا علة واحدة وحصول إحدى النتيجتين يدل على الأخرى بواسطة العلة فإنها تلازم علتها والنتيجة الثانية أيضاً تلازم علتها وملازم الملازم ملازم لا محالة فإن ظهر أن المحرمية علة الحرمة لم يكن هذا صالحاً لأن يكون مثالاً لغرضنا وأما مثاله في العادات فجميع الأدلة في علم الفراسة فإنه يستدل بالخلقة والمزاج على الخلق لا لأن أحدهما علة الآخر ولكن كلاهما بحكم جريان العادة نتيجة علة واحدة حتى يقال في علم الفراسة الإنسان إذا انضم عظم أعالي يديه وصدره ووجهه إلى عظم عرضه واتساعه كان شجاعاً قياساً على الأسد والشجاعة واتساع الصدر ليس أحدهما علة للآخر ولكن عرف باستقراء الحيوانات تلازمهما فعلم أن علتهما واحدة وأن أحدهما يدل على الآخر عند شروط آخر مضمومة إليه كما يستقصى في ذلك العلم وقد كان الشافعي رضي الله عنه ماهراً فيه وصادق الحدس في التفرس وهذا العلم يتداعى إلى عجائب عظيمة حتى أن الناظر في كتف الشاة يستدل بما فيها من الخطوط الحمر على جريان سفك الدماء في السنة وما فيها من النقط على كثرة الأمطار والنبات ويصيب فيها ويعلم قطعاً أن حمرة خطوط كتف الشاة لا تكون علة تقاتل السلاطين ولا النقط فيها علة كثرة النبات والأمطار ولا معلولاً لها ولكن لا يبعد من عجائب صنع الله تعالى أن يكون في الأسباب السماوية سبب واحد يتفق في تلك السنّة فيكون علة

بحكم إجراءِ العادة لحياة في أعضاء الحيوانات وتشكلاتها وفي أسباب كثرة الغيوم وفي أسباب تواحش القلوب التي هي أسباب التقاتل التي هي أسباب سفك وإنما يستنكر هذه العلوم الجهال الذين لا خبرة لهم بعجاب صنع الله تعالى واتساع قدرته.

الفصل الخامس
في حصر مدارك الغلط في القياس

اعلم أن الشيطان مسلط على كل ناظر ومشغوف بتلبيس الحق وتغطيته ومصر على الوفاء بقوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢] والتحذر منه شديد ولا يتيسر إلا لمن هو في محل استثنائه حيث قال إلا عبادك منهم المخلصين جعلنا الله وإياك منهم فعليك أن تأخذ في نظرك من الشيطان ووسواسه حذرك.

فإن قلت: كيف لي به مع ما أنا عليه من الضعف ومع ما هو عليه من التسلط والتمكن حتى أنه ليجري من ابن آدم مجرى الدم فاعلم أن العقل حزب من أحزاب الله تعالى ذكره وجند من جنوده ما أنعم به عليك إلا لتستعين به على أعدائه ووجه الاستعانة أن تتفقد بنور العقل وسراجه الزاهر مداخل الشيطان في النظر وتعلم أن حصن النظر والدليل ما لم ينثلم ركن من أركانه لم يجد الشيطان مدخلاً فإنه لا يدخل إلا من الثلم فإذا أبصرت الثلم بنور العقل وسددتها وأحكمت معاقلها انصرف الشيطان خائباً خاسراً واهتديت إلى الحق ونلت بمعرفة الحق درجة القرب من رب العالمين وجميع الثلم التي هي مداخل الغلط ترجع في القياس إلى سبع جمل وإن كان لكل واحد تفصيل طويل ونحن نومي إلى الجمل وذلك أنك بالضرورة تعلم أن المقدمات القياسية إذا كانت صادقة يقينية وكانت مفردات معارفها وهي الأجزاء الأول محصلة في العقل بحقائق معانيها دون ألفاظها وكانت المقدمات التي هي الأجزاء الثواني أيضاً متمايزة مفصلة وكانت غير النتيجة وكانت أعرف من النتيجة وكان تأليفها داخلاً في نمط من جملة ما ذكرناه وكان بعد وقوعه في نمط واحد جامعاً للشروط التي شرطناها في ذلك النمط كان الحكم الذي يلزم منه حقاً وصدقاً لا محالة فإن لم يكن حقاً فهو لخلل وقع في هذه الأمور فلنفصلها:

(المدخل الأول): أن لا تكون المقدمات صادقة بل تكون مقبولة بحسن الظن أو وهمية أو مأخوذة من الحس في مظان غلطه وذلك عند بعدٍ مفرط أو قرب مفرط أو اختلال شرط من الشروط الثمانية التي فيها وأكثر أغاليط النظار من التصديق

بالمألوفات والمسموعات في الصبي من الأب والأستاذ وأهل البلد والمشهورين بالفضل وقد انتهى هذا الداء بطائفة إلى أن صدقوا بأن الحروف التي ينطقون بها في الحال قديمة ولو سؤلوا عن ألسنتهم لقالوا: هي حادثة ولو قيل له كيف كان كلامك أكان قبل لسانك أو بعده لقال بعده فإذا قيل فما هو بعد لسانك كيف يكون قديماً وكيف يكون قديم متأخراً عن حادث لم ينفع هذا معهم واعلم أن من الأذهان ما فطر فطرة تسارع إلى قبول كل مسموع ثم ينصبغ به انصباغاً لا يمكن البتة انجلاؤه عنه ويكون مثاله كالكاغد الرخو الذي يغوص الحبر في عمقه فإن أردت محوه لزمك إفساد الكاغد وخرقه وما دام الكاغد موجوداً كان السواد فيه موجوداً فهؤلاء أيضاً ما دامت أدمغتهم موجودة كانت هذه الضلالات فيها موجودة لا يقدر البشر على إزالتها وأما الذين كذبوا بوجود موجود لا يشار إلى جهته ولا يكون داخل العالم ولا خارجه فهم أظهر عذراً وأقرب أمراً من هؤلاء ولكنهم أيضاً عادلون عن الحق بالإذعان لمقتضى الوهم والعجز عن التمييز بين حكمه وحكم العقل ومهما قصد رسوخ مثل هذا الاعتقاد في النفوس أعني قدم الحروف ينبغي أن يكرر ذلك على السمع في الصبا ويختم الوجه عند ذكر منكره ويستعاذ بالله تعالى ويطلق اللسان في ذمه ويقال إن ذلك قول بعض الكفرة أعني الذين يفعل بهم في النار كيت وكيت ويخترع على ذلك حكايات مثل أن يقال: إن فلاناً كان ممن يعتقده فأصبح وقد مسخه الله كلباً وأن فلاناً يسمع من قبره صياح الكلاب لقوله بكذا وكذا فلا يزال يترسخ في نفس الصبي ذلك على التدريج من حيث لا يشعر كما يرسخ النقش في الحجر ويتعذر على كل العلماء دواه بعد الكبر مثل العلة المستحكمة التي تجاوز معالجتها قدرة الطبيب ولا فرق بين مرض القلوب ومرض الأبدان نعوذ بالله منهما وأما أنت وإن لم ينته تقليدك إلى هذا الحد فاحذر أن تكون فاحذر أن تكون من جملة من يعتقد شيئاً خفياً استحسنته وصدقت به من غير دليل واستبشعت خلافه فأبيت التصديق بضده لكونه شنيعاً قبيحاً واعلم أن الحق غير الحسن والشنيع غير الباطل إذ رب شنيع حق ورب محمود باطل فإن إنكار كون الله على العرش وكون الحروف قديمة شنيع عند أهله وتجويز ذبح الحيوانات شنيع عند طائفة كما أن إيلام البريء من غير غرض شنيع عند الجماهير فاحترز من هذه المغاصة تسلم من إحدى مكايد الشيطان واعرض ما صدقت به على نفسك قال: كان امتناع التشكك فيه مثل امتناع التشكك في أن الاثنين أكثر من الواحد فاعلم أنه وجه حق.

(المدخل الثاني): أن يكون الخلل في الصورة وهو أن لا يكون وضعه داخلاً في

نمط من الجملة المذكورة وذلك بأن تكون النتيجة مطلوبة من مقدمة واحدة بالحقيقة وأعني بها ما ليست من مقدمتين أصلاً أو تكون من مقدمتين بالقوة ولكن ليس فيهما واسطة مكررة يقع بها الازدواج والاشتراك. وعدم الاشتراك إن كان في اللفظ والمعنى يسهل دركه إذ يعلم أنه لا تحصل نتيجة إن قلنا السماء فوقنا والشمس أصغر فإنهما مقدمتان لا يتداخلان وإذا كان الاشتراك باللفظ لا بالمعنى فلا يكون ذلك إلا بسبب استعمال لفظ مشترك كلفظ المختار وسائر أقسامه التي ذكرناها وإن أهملنا بعضها وننبه الآن على أمور خفية مما أهملناه ليستدل بها على ذلك وهي أربعة:

(الأول): أن يكون الاشتراك في أداة من الأدوات أو ما يستعمل رابطة في نظم الكلام كقوله كل ما يعلمه الله فهو كما يعلمه والله يعلم الجوهر فهو إذاً كالجوهر ووجه الغلط إن هو مشترك الدلالة بين أن يرجع إلى كل ما تبين أنه يرجع إلى العالم وبين أن يرجع إلى الله سبحانه وتعالى، وهذا وإن كان هاهنا واضحاً فإنه تخفي أمثاله في مواضع.

(الثاني): بأن تكون المقدمة بحيث تصدق مجتمعة فيظن أنها تصدق مفترقة بسبب حروف النسق بأن يصدق أن يقال الخمسة زوج وفرد أي فيه اثنان وثلاثة فيظن أنه يصدق أن يقال هو زوج أيضاً لأن الواو قد تطلق ويراد بها جميع الأجزاء كما يقال الإنسان حيوان وجسم وقد تطلق ويراد بها بعض الأجزاء كالمثال السابق، وكما يقال العالم جواهر وأعراض أي بعضه جواهر وبعضه أعراض.

(الثالث): ما يصدق مفترقاً فيظن أنه يصدق مجتمعاً كما يصح أن يقال زيد بصير أي في الخياطة وزيد جاهل أي في الطب فقد صدق كل واحد مفرداً ولو قلت زيد بصير جاهل كان متناقضاً.

(الرابع): ألفاظ تواطىء المتواطئة من وجه وهو الذي تتناوله الأشياء المتعددة التي تختلف في الحقائق تختلف في الحقائق وتتفق في عوارض لازمة أما قريبة أو بعيدة كقولك إن فعل العبد مقدور عليه للعبد ولله تعالى أي للعبد كسباً ولله اختراعاً فكل واحد يشترك في أنه يسمى مقدوراً عليه أعني مقدوراً للعبد ومقدوراً لله سبحانه وتعالى ولكن تعلق قدرة الله تعالى مخالفة لتعلق قدرة العبد وقدرة الله تعالى مخالفة لقدرة العبد فإن شبهت هذا بالمشترك المحض فقد أخطأت إذ لا شركة بين المسميين كالمشتري ولفظ العين إلا في اللفظ إذ عبرنا بالمشترك عن المختلفات في الحد والحقيقة المتساوية في التلقيب فقط وهاهنا لا بدّ من اعتقاد مشاركة ما وإن شبهت بالمتواطئة فقد ظلمت فإن المتواطئة هي المتساوية في الحدّ فإن السماء والإنسان

والشجر مشترك في الجسمية اشتراكاً واحداً من غير تفاوت البتة إلا في أمر مختلف خارج الجسمية وحدها وأما ها هنا فوجه تعلق القدرة بالمقدور مختلف فقد عرفت أن الاسم الواحد يعبر به عن شيئين إما بالتواطىء وإما بالاشتراك، وأما هذا القسم الثالث فبينهما فلنخترع له اسم المردد ليكون بآزاء الأقسام الثلاثة المعقولة ألفاظٌ ثلاثة معقولة فهذا وأمثاله إذا وقعت الغفلة عنه خرج القياس عن النمط الذي ذكرناه فلم يكن منتجاً إذ بطل به ازدواج المقدمتين حيث جعل الحد المشترك ما هو مشترك باللفظ لا بالحقيقة.

(المدخل الثالث): أن لا يكون نظمه جامعاً للشروط التي ذكرنا به وقوع الاشتراك بين المقدمتين بأن ألف من مقدمتين نافيتين أو جزئيتين أو كان من النظم الأول ومقدمة المحكوم عليه نافية أو مقدمة الحكم غير عامة أو كان من النظم الثاني وقد طلب منه نتيجة مثبتة أو من النظم الثالث وقد طلب منه نتيجة عامة وقد ذكرنا أمثلة هذا.

(المدخل الرابع): أن لا تكون مفردات المعارف أعني الأجزاء الأول متمايزة منفصلة بالحقيقة بل ملتفة مختلطة متضمنة لأمور متعددة كان تقول مثلاً في مسألة ضمان المنافع بالإتلاف: إنها تضمن لأن كل من أتلف مالاً ضمنه وغاصب الدار قد أتلف مالاً فيضمنه. فقوله: الغاصب أتلف مالاً ذكر فيه مفردين المال والإتلاف وطوى تحتهما أموراً كثيرة تلبيساً إذ لا تصدق هذه المقدمة ما لم يبين أن المنافع. **أولاً**: موجودة وقد أنكر وجودها بعض الناس ولا يتلف إلا موجود، **وثانياً**: أن يبين أنها باقية إذ الإتلاف يستدعي البقاء وإلا فما يفني بنفسه كيف يتلف، **وثالثاً**: أنها أموال وإن كل ما يتلف يضمن فإن من فوت منافع بضائع الأمة كمن غصب بضاعة تاجر وحبسها سنة فقد وفت الربح ولا يضمن، **ورابعاً**: أن يبين أنه مال فإن ذلك لا يسلم وذلك بأن يذكر حد المال. **وخامساً**: أن يبين أن كل مال مضمون فإن الحبة الواحدة مال ولا تضمن. **وسادساً**: أن يبين أن ضمانه ممكن فما لا يمكن ضمانه لا يمكن الحكم به والضمان مثل والمنافع أعراض فلا يمكن مقابلتها بها ولقوله قد أتلف مالاً مفردان تضمنا هذه الأمور الكثيرة فلا يدري لعل التلبيس تطرق إلى واحد من هذه المراتب ومثاله من الكلام من يثبت حدوث الأعراض مثلاً فإنا نقول كلما رأيناه الآن في محل ورأينا من قبله ضده فهو حادث وبياض الشعر مثلاً رأيناه الآن ونرى قبله ضده فهو أيضاً حادث فهذا غير كاف ما لم يبين. أولاً: أن ما يدرك

بحاسة البصر فهو كما يدرك وذلك بأن يعرف جميع شروط صحة الابصار بالبحث عن الأسباب واستقراء المشاهدات، وثانياً: أن يبين أن العرض لم يكن كامناً مستوراً فظهر للبصر الآن فظهوره هو الحادث دون نفسه، وثالثاً: أن يبين أنه لم يكن في موضع آخر ولا كان قد انتقل فرأى الآن لأنه انتقل الآن فيبطل انتقال العرض وكمونه حتى يتم النظر.

(المدخل الخامس): أن لا تكون النتيجة غير المقدمة بل عينها ولكن استعمل فيها للتلبيس لفظين مترادفين كقولك كل بشر إنسان كأنك قلت كل إنسان إنسان فإنهما مترادفان فيصير قولك كل إنسان مكلف وهو مقدمة عين قولك فكل بشر مكلف وهو النتيجة ومثاله في الفقه أن يقول الحنفي في تبييت النية في زمان رمضان أنه صوم عين فلا يفتقر إلى التبييت كالتطوع ونظمه أن كل ما هو صوم عين فلا يفتقر إلى التبيت وهذا صوم عين فلا يفتقر إليه وقوله صوم عين في الأصل مقدمة طويت فيها بعض أجزاء النتيجة وبيانه أن يقال ماذا أردت بقولك صوم التطوع صوم عين فإنه لا يسلم فيقول الدليل عليه أن من أصبح غير ناوٍ بالليل صلح يومه للتطوع ولم يصلح لغيره وما يصلح للشيء لا لغيره فهو عين في حقه فكان هذا صوم عين فيقال أما قولك لا يصلح لغيره فلا يوجب التعيين فإن الليل لا يصلح للصوم ولا يقال إنه عين ولكن نضيف إليه إنه يصلح للتطوع وليس له معنى إلا أنه لا يفتقر إلى التبييت أي تصح نيته من النهار وهذا عين الحكم وقد احتجت إلى طلب علته وينبغي أن لا تكون العلة عين الحكم لأن الحكم نتيجة والعلة منتجة والمنتج ينبغي أن يكون غير النتيجة وقولك تصح نيته من النهار جزء من تفسير قولك إنه صوم عين فصار الحكم جزء من نفس العلة.

(المدخل السادس): أن تكون المقدمات وهي الأجزاء الثواني متمايزة مفصلة وينطوي تحت هذا أمران الأول أن لا تكون أجزاء المحكوم به والمحكوم متمايزة بأن يوجد هناك شيء من الموضوع يتوهم أنه من المحمول أو بالعكس كقولك الجسم بما هو جسم إما أن يكون متحركاً أو ساكناً فقولك بما هو جسم لا يدري أهو من المحكوم عليه أو من المحكوم والثاني أن تكون أجزاء المحكوم عليه والمحكوم متمايزة لا يشتبه منها شيء إلا أنها غير متمايزة في الاتساق وذلك كما مثلنا به آنفاً من قولنا كل ما علمه الإله فهو كما علمه والإله يعلم الجوهر فهو إذا جوهر وقد قدمنا لك كيف دخل الخلل في اتساقه.

(المدخل السابع): أن لا تكون المقدمات أعرف من النتيجة بأن تكون مساوية لها بالمعرفة كالنسب الإضافية إذا أخذ بعضها دليلاً على بعض وذلك كأن تقول: زيد أب لعمرو لأن عمراً ابنه فإن كون عمرو ابنا لزيد وهو المقدمة مساوٍ في المعرفة لكون زيد أباً له وهو النتيجة. أو أخفى منها سواء كانت مبينة في النتيجة أو لا. أما الثاني فكما يقول في الاستدلال على ثبوت واجب الوجود من حدوث العالم وعدم صحة استناد التأثير إلى الحوادث وغير ذلك مما ثبوت واجب الوجود أظهر منه وأما الأول فكأن تقول كل جسم متحيز وكل متحيز يقبل التحول فالجسم يقبل التحول فإذا قيل لك ولما قلت إن كل متحيز يقبل التحول قلت: لأن الأجسام تقبل التحول وهي متحيزة فحكمت بأن كل متحيز يقبل التحول فقد جعلت النتيجة دليلاً على الكبرى وقد كانت النتيجة مدلولاً عليها وهذا هو البيان الدوري وحاصله يرجع إلى بيان الشيء بنفسه وهو محال.

فهذه مجامع مداخل الغلط من غير تطويل بالتفصيل وإن كان لا يدرك كنهه إلا بالتفصيل ولكن الإيجاز أليق بالحال فإن قلت فهذا مع الإيجاز أشعر بمثارات عظيمة للغلط فكيف الأمان منها مع تراكمها فاعلم أن الحق عزيز والطريق إليه وعر وأكثر الابصار مظلمة والعوائق الصارفة كثيرة والمشوشات للنظر متظاهرة ولهذا ترى الخلق يتلاطمون تلاطم العميان وقد انقسموا إلى فرقتين فرقة سابقة بأذهانها إلى المعتقدات على سرعة فيعتقدها يقيناً ويظن كل شبهة ودليل برهاناً ويحسب كل سوداء تمرة فهؤلاء، يعتقدون أنهم يعلمون الحقائق كلها وإنما العميان خصومهم وطائفة تنبهوا لذوق اليقين وعلموا أن ما في الناس فيه في الأكثر عمى ثم قصرت قوتهم من سلوك سبيل الحق ومعرفة شروط القياس إما لبلادة في الفهم وإما لفقد أستاذ مرشد بصير بالحقائق غير منخدع بلا مع السراب يطلع على جميع شروط البرهان فهؤلاء يعتقدون أن الناس كلهم عميان يتلاطمون وأنه لا يمكن أن يكون في القوة البشرية الاطلاع على الحق وسلوك طريقة فلا ذاك الأول حق ولا هذا الثاني صدق وإنما الحق أن الأشياء لها حقيقة وإلى دركها طريق وفي قوام البشر سلوك ذلك الطريق لو صادف مرشداً بصيراً ولكن الطريق طويل والمهالك فيها كثيرة والمرشد عزيز فلأجلها صار الطريق عند الأكثر مهجوراً إذ صار مجهولاً وهكذا يكون مثل هذا الأمر فإنه مهما عظم المطلوب قل المساعد ومهما كثرت المخاوف راع الجبان الخائف وكيف لا وأكثر العلوم المطلوبة في أسرار صفات الله تعالى وأفعاله تنبني على أدلة تحقيقها يستدعي تأليف مقدمات لعلها تزيد على ألف وألفين فأين من يقوي ذهنه للاحتواء على جميعها

أو حفظ الترتيب فيها فعليك أيها الأخ بالجد والتشمير فإن ما أوردته يهديك إلى أوائل الطريق إن شاء الله تعالى.

الفصــل الســادس
مــن القيــاس

في حصرٍ مدرك الأقيسة الفقهية والتنبيه على جمل يزيد الانتفاع بها على مجلدات تحفظ من الأصول الرسمية فنقول الحكم الشرعي تارة يكون مدركه أصل العلم وتارة يكون مدركه ملحق بأصل العلم فالمعلوم بأصل العلم كالعلم بوجوب الكفارة على من أفطر بالجماع في نهار رمضان ويكون الأصل فيه إما قول أو فعل أو إشارة أو تقدير من صاحب الشرع صلوات الله عليه وليس ذلك تفصيله من غرضنا وأما الملحق بالأصل فله أقسام وتشترك في أمر واحد وهو أن من ضرورته حذف بعض أوصاف الأصل عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم فإن اتساع الحكم بحذف الأوصاف وإن نقصان الوصف يزيد في الموصوف أي في عمومه فإن غير البر لا يلحق بالبر ما لم يسقط اعتبار كونه براً في حكم الربوي والحمص لا تلتحق به المكيلات ما لم تحذف اعتبار كونه مطعوماً والثوب على مذهب ابن الماجشون لا يعتبر به ما لم يسقط اعتبار كون مقدراً وهكذا كل من زاد إلحاقه زاد حذفه فإذا أعرفت هذا فاعلم أن للإلحاق طريقين **أحدهما**: ألا يتعرض الملحق إلا لحذف الوصف الفارق بين الملحق والملحق به قاما العلة الجامعة فلا يتعرض لها البتة ومع ذلك فيصح إلحاقه، وهذا له ثلاث درجات أعلاها أن يكون الحكم في الملحق أولى كما إذا قلت جَامع الأعرابي أهله فلزمته الكفارة فمن يزني أولى بأن تلزمه لأن الفارق بين جماع الأهل والأجنبي كونه حلالاً، وهذا أولى بالإسقاط والحذف من وجوب الكفارة في الاعتبار والدرجة الثانية أن يكون بطريق المساواة كما قال النبيّ ﷺ: «من أعتق شركاً من عبدٍ قوم عليه الباقي»[1] فقلنا الأمة كذلك من غير أن نبين ها هنا علة سراية العتق كما لم نبين في المثال السابق علة وجوب الكفارة ولكن نعلم أنه لا فارق إلا الأنوثة وأن الأنوثة لا مدخل لها في التأثير فيما يرجع إلى حكم الرق وهو ظاهر بل ذلك كما لو حكم عليه السلام بالعتق في غلام كبير لكنا نقضي في الصغير ولو قضى في عربي لقضينا في

(١) رواه البخاري (٥/ ١٧٩)، (٢٥٢٢)، ومسلم (١٠/ ١٩٠) (١٥٠١).

الهندي وعلمنا أنه مساوٍ له وإذا سجد رسول الله ﷺ لسهوه في الصبح نعلم أن الظهر وسائر الأوقات في معناه إذ اختلاف الوقت نعلم قطعاً أنه لا يؤثر في جبر النقصان ولقد زل من قال إن إلحاق الأمة بالعبد للقرب فإن القرب من الجانبين على وتيرة واحدة ولو ورد نص في أن الأمة تجبر على النكاح وهو ثابت بالإجماع لكنا نقول العبد في معناه لكن مأخذ هذا العلم ما تكرر على أفهامنا من أحكام الشرع وعادته في قضية الرق والعتق أنه يسلك بالذكر والأنثى فيه مسلكاً واحداً كما يسلك بالأبيض والأسود مسلكاً واحداً ولو لم نعرف هذا من عادته بطول ممارسة أحكام العتق والرق لكان لا يتضح ذلك البتة ولم يظهر أنه يسلك بالذكر مسلك الأنثى في عقد النكاح، فلذلك لم يكن العبد في معنى الأمة في الإجبار[1] (الرتبة الثانية) أن يكون انحذاف الوصف الفارق مظنوناً لا مقطوعاً به كما تقول: إن سراية العتق إلى نصف معين من العبد عند إضافته إلى نصف آخر أو إلى عضو معين كسرايته عند الإضافة إلى الجزء الشائع فإنه لا يفارقه إلا في كون المضاف معيناً وشائعاً ويكاد يغلب على الظن أن هذا الوصف وهو كون المضاف إليه شائعاً غير مؤثر في الحكم ولكن ليس هذا معلوماً كحذف وصف الأنوثة إذ فرق الشرع في إضافة التصرفات إلى المحال بين الشائع والمعين في البيع والهبة والرهن وغيرها وهذا يعارض أن الشائع في العتق والطلاق على الخصوص كالمعين في إباء الشرع الاقتصار فيه على البعض واعتبار هذا الوصف في غير العتق والطلاق كاعتبارنا الأنوثة في غير الرق والعتق من الشهادات والنكاح والقضاء وغيره فيصير الأمر مظنوناً بحسب هذه التخمينات وعلى المجتهد أن يتبع فيه ظنه ويقرب منه حذف وصف الجماع حتى تبقى الكفارة منوطة بالأقطار كما قاله مالك إذ كونه جماعاً يضاهي كونه خبزاً ولحماً ولو أوجب الشرع بأكل الخبز كنا نقول اللحم والفاكهة والماء في معنى الخبز إذ اختلاف آلات الإفطار لا ينبغي أن يكون لها مدخل في الكفارة وحذف موجب الإزهاق حتى يكون الرمح والنشاب والسكين في معنى السيف مهما ورد النص بوجوب القصاص في السيف ولكن يعارضه أن هذه الكفارة شرعت لأن تكون للزجر فيختص بمحل الحاجة والجماع مما يشتد الشبق إليه ويعسر الصبر عنه ولا ينزجر ملابسه عنه إلا بوازع شرعي ولكن يعارضه أن الخبز أيضاً يشتهي

---

(١) انظر: مغني المحتاج (٤/ ٤٩٥)، العدة شرح العمدة (ص ٣٢٧)، المغني (٤/ ٢٦٣)، الكافي لابن عبد البر (٢/ ٩٦٣).

في الصوم ودرجات الشهوة لا تمكن مراعاتها إذ يلحق جماع العجوز الشوهاء بالصبية المشتهاة مع التفاوت، فيجاب عنه بأن ضبط مقادير الشهوات يختلف بالأشخاص والأحوال فلا يمكن ضبطه وقد ضبط الشرع جنس الجماع بتخصيصه بالحد وفساد الحج فكان ذلك سوراً فاصلاً فهذا مما يتجاذب الظنون ويتنازع به المجتهدين فكل ذلك من المسالك المرضية وإن لم يذكر الجامع أصلاً ولكني قول هذا وإن لم يتعرض للجامع وإنما تعرض لحذف الفارق فقط فلا يتجرأ الذهن على الحكم لحذف ولا بدّ من الفارق وصف في الأصل يكون المعنى الجامع المعتبر واستنشاق شمه من فرعه ولكن على الإجمال لا على التجريد والتفصيل فلولا أنا عرفنا أن الكفارة وجبت بالجماع لما فيه من هتك الحرمة على الجملة لما تجاسرنا على إلحاق الزنا به إذ الافتراق في وصف الحل والحرمة مؤثر في أكثر أحكام الشرع ولكن في التغليظ لا في التخفيف فلولا أن فهمنا أن الكفارة وجبت بطريق التغليظ لا بطريق الأنعام وشكر النعمة لما ألحقنا الزّنا به ألا ترى أن الشارع لما علق تحريم أمر الموطوءة وابنتها بوطيء المرأة في النكاح لم يلحق به الزنا مع أن تحريم النكاح نوع حجر يمكن أن يجعل عقوبة ولكن لما كان الوطيء في النكاح سنة ولم تكن العقوبة بها لائقة وصلح هذا الحجر لأن يكون نعمة وهو أن يسلك بابنتها وأمها مسلك امرأة نفسه وابنته لتتداخل العشائر وتسهل المخالطة وتنقطع داعية الشهوة حملناه عليه ولم نلحق الزنا به فبهذا يتحقق أن الذهن لو لم يتطلع على المعاني المعتبرة جملة لما تجرأ على الحذف ولكن المتعرض للجمع في العلة يحتاج إلى تلخيص العلة وهذا له أن يحكم قبل أن يلخص العلة ويكون عدم التلخيص في العلة من وجهين **أحدهما**: أن يعلم أصل العلة ولا يعلم خصوص صفاته كما أنا نحكم أن السهوة في غير الصلاة التي سهى فيها رسول الله ﷺ في معناها وإن لم نعرف بعد أن علة السجود جبر النقصان من حيث إنه نقصان أو من حيث إنه سهو فإنه إن كان للنقصان فلو ترك شيئاً من الأبعاض عمداً ينبغي أن يسجد وإن كان من حيث إنه سهو لم يسجد في العمد وقبل أن يتلخص لنا خصوص هذه الصفات نعلم أن العصر في معنى الظهر.

وأما الوجه **الثاني**: فهو أن لا يتعين لا أصل العلة ولا وصفها ولكن لعلمها مبهمة من جملة من المعاني كما أن في الربوي ربما نبين أن الزبيب في معنى التمر قبل أن يتضح أن العلة هي الكيل أو الطعم أو المالية أو القوت إذ نعلم أنه كيف كان فالزبيب مشارك له فيه ولا يفارقه إلا في كونه زبيباً وهذا لا ينبغي أن يؤثر قطعاً والدليل

على أنه لا بدّ من استشعار حيال المعنى عن بعد وإجمال حتى يمكن الإلحاق بأنه نص صاحب الشرع صلوات الله عليه وعلى آله على أن الثوب إذا أصابه بول الصبي كفى الرش عليه فلولا أنه ذكر أن الصبية بخلافه لكنا ننازع إلى أنها في معناه ولكن لما ذكر الصبية وأنها بخلافه حسم علينا باب توهم المعنى، أما ترانا كيف نحكم بمنع المرأة من البول في الماء الراكد أخذاً من قوله: «لا يبولن أحدكم في الماء الراكد»[(١)] والخطاب مع الرجال وأن خطر لك أن النساء يدخلن تحت هذا الخطاب فقدر أنه لو قال لرجل لا تبل في الماء الراكد لكنا نقول: ذلك للمرأة لعلمنا بأن الشرع بين فضلات بدن الرجال والنساء في النجاسات فما رأينا للأنوثة مدخلاً في النجاسات وعرف ذلك من الشرع وكان جرأتنا على الشرع للإلحاق لهذا ولتوهمنا أن البول مستقذر وأن الماء معد للتنظيف فلا ينبغي أن يختلط به فهذه أقسام الطريق الأول وهو أن لا يتعرض الملحق إلا للحذف. أما الطريق الثاني فإن يتعرض للمعنى المعتبر بعينه وعند ذلك لا نحتاج إلى التعرض للفوارق وهذه ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون المعنى مناسباً كوصف الإسكار في التحريم والآخر أن يكون مؤثراً كقول أبي حنيفة رضي الله عنه: أن بيع المبيع قبل القبض باطل لما فيه من الضرر وذلك لا يجري في العقار وزعم أن التعليل بالضرر أولى لأن ذلك ظهر أثره في موضع آخر بالنص وهو بيع الطير في الهواء وهذا قد قدرنا وجهه في مسألة بيع العقار قبل القبض في كتاب المبادىء والغايات وأما أقسام المناسب والمؤثر والفرق بينهما فقد ذكرناه في كتاب شفاء الغليل في بيان التشبه والمخيل القسم الثالث أن لا يكون الجامع مناسباً ولا مما ظهر تأثيره بالنص في موضع آخر ولكنه توهم الاشتمال على معنى مناسب لم يطلع على عينه كقولنا: الوضوء طهارة حكمية فتفتقر إلى النية كالتميم فإنا لا نحصر الفوارق ولا نتعرض لحذفها بل تعرضنا لمعنى جامع والفوارق كثيرة وليس الجامع مناسباً ولا مؤثراً ولا يغرنك ما توهم من التخيلات في معرض الإخالة من لا يدري ذوق الإخالة وقدر أن تلك التخييلات لم تكن فبدونها تحصل غلبة الظن وهذا أخفى أنواع القياس وأدقها فربما يخص باسم الشبه وإن كان كل قياس لا ينفك

(١) رواه البخاري (١/ ٤١٢)، (٢٣٩)، ومسلم (٣/ ٢٤٠) (٢٨٢)، والنسائي (١/ ١٢٥)، (٢٢١)، وابن خزيمة في «صحيحه» (١/ ٢٣٧)، (٦٦)، وابن حبان (٢/ ٢٧٤)، (١٢٤٨)، وأحمد في «المسند» (٢/ ٢٥٩، ٢٦٥، ٣٤٦، ٣٦٢)، وابن ماجة (١/ ١٢٤)، (٣٤٤).

عن شبه من الفرع والأصل ووجه جواز الحكم لمثل هذا يطول تحقيقه فاطلبه إن رغبت فيه في مسألة الربوي من كتاب المبادىء والغايات ومن شفاء الغليل وهذا القدر كاف في الأقيسة الفقهية ففيه على إيجازه من الفوائد ما لا يعرف قدره إلا من طال في المقاييس الفقهية تعبه(١).

---

(١) قال القرافي: قال الغزالي في «شفاء الغليل»: المناسب ينقسم إلى حقيقي، وإقناعي، وخيالي.
فالحقيقي: هو الذي لا يزداد بالبحث إلا ظهوراً.
والإقناعي: يضمحل بالنَّظر، كتعليل منع البيع بالنجاسة في العذرة والميتة ونحوها، فإن معنى النجاسة منع ملابستها في الصلاة، وليس لذلك تعلّق بالبيع نفياً ولا إثباتاً، وقد يقال: منع البيع بعد المُلابسة، وكذلك تعليل الربا في المطعومات بالطعم، لعدتها في نفسها تطبيقاً لطريق التحصيل منها بكثرة الشروط فيها، وهو إقناعي، لأن العزيز المحترم يُصان عن السرف والإتلاف، أما تحصيله بطريق تمليك التمليك فلا، بل ينبغي تسهيل مسلكه، لمسيس الحاجة إليه.
الرابع: المسكوت عنه من المناسب، وهو المرسل.
الخامس: الذي ظهر من الشرع على العادة إلغاؤه في صوره، واتفق العلماء على إبطاله، كقول بعضهم لملك جامع في رمضان وهو صائم: يجب عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه ـ حيث لم يأمره بعتق الإعتاق فلا ينزجر، فهذا مناسب لم يشهد له شاهد باعتباره، مع ثبوت إلغائه بنصّ الكتاب.
وقال السهروردي في التنقيحات: المناسب: إما مؤثر، أو مناسب، أو غريب.
فالمؤثر: ما اعتبر عينه في عين الحكم، وجنسه في جنسه.
والمُلائم: ما اعتبر جنسه في جنسِ الحكم دون العين في العين.
والغريب: ما لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات شرعية، بل اقترن بمناسبة حكم شرعي، فغلب على الظن أنه العلة، وإن لم يعهد في جنسه أو نوعه.
وانظر: نفائس الأصول (٧/٣٤١٦) وما بعدها.

القسم الثاني من الكتاب
في محكّ الحدّ(١)

قد ذكرنا أن أحد قسمي الإدراك هو المعرفة أعني العلم بالمفردات وأن ذلك لا ينال إلا بالحد فلنورد فيه (فنين) أحدهما ما يجري مجرى القوانين والأصول والآخر ما يجري مجرى الامتحانات للقوانين.

القانــون الأول

إن الحدّ يذكر جواباً عن سؤال في المحاورات ولا يكون الحدّ جواباً عن كل سؤال بل عن بعضه والسؤال طلب وله لا محالة مطلب وصيغة والصيغ والمطالب كثيرة ولكن أمهات المطالب أربع:

المطلب الأول: مطلب هل إذ يطلب بهذه الصيغة أمران إما أصل الوجود كقول القائل هل الله موجود أو يطلب الموجود بحال وصفة كقوله هل الله خالق البشر، وهل الله حي.

المطلب الثاني: مطلب ما ويطلق على ثلاثة أوجه: **الأول**: أن يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له: الخمر إذا كان يعرف الخمر. **الثاني**: أن يطلب لفظاً مميزاً يتميز به المسؤول عنه عن غيره بكلام جامع مانع كيف ما

---

(١) الحدّ: قول دالّ على ماهية الشيء. التعريفات للجرجاني (ص ١١٢).
وقال الشنقيطي: في كلامه على مقاصد التصورات وهي المعرفات:
فالحد التام: هو تعريف الماهية بالجنس القريب والفصل، كتعريف الإنسان بأنه الحيوان ناطق.
والحد الناقص: هو تعريف الماهية بالفصل مع الجنس المتوسط أو البعيد، أو بالفصل وحده، كتعريف الإنسان بأنه النامي الناطق، أو الجسم الناطق، أو الجوهر الناطق، أو تعريفه بأنه الناطق.

كان الكلام سواء كان عبارة عن لوازمه أو ذاتياته كقول القائل ما الخمر أي ما حدّ الخمر فيقال هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في الدن والمقصود أن لا يتعرض لذاتياته ولكن تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج عنه خمر ولا يدخل فيه ما ليس بخمر. **الثالث**: أن يقال ما الخمر فيقال: هو شراب مسكر معتصر من العنب فيكون ذلك كاشفاً عن كنه حقيقته الذاتية ويتبعه أيضاً أنه تمييز جامع مانع ولكن ليس المقصود التمييز بل تصور كنه الشيء وحقيقته ثم التميز يتبعه لا محالة واسم الحدّ في العادة قد يطلق على هذه الأجوبة الثلاثة على سبيل الاشتراك فلنخترع لكل واحد اسماً ولنسم الأول حداً لفظياً إذ السائل ليس يطلب إلا شرح اللفظ ولنسم الثاني حداً رسمياً وهو طلب مترسم بالعلم غير متشوف إلى درك حقيقة الشيء ولنسم الثالث حداً حقيقياً إذ مدرك الطالب فيه درك حقيقة الشيءِ وهذا الثالث شرطه أن يكون مشتملاً على جميع ذاتيات الشيءِ فإنه لو سئل عن حد الحيوان فقال جسم فقد جاءَ بوصف كاف لو كان ذلك كافياً في الجمع والمنع ولكنه ناقص بل حقه أن يضيف إليه المتحرك بالإرادة فإن كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع الأمرين فأما المترسم الطالب للتمييز فيكفيه قولك حساس وإن لم تقل جسم أيضاً **(وأما المطلب الثالث)** فمطلب لم وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان وقد سبق **(وأما الرابع)** فهو مطلب أي وهو الذي يطلب تمييز ما عرف جملته عما اختلط به كما إذا قيل ما الشجر فقلت: إنه جسم فينبغي أن يقال أي جسم هو فنقول هو نام وأما مطلب كيف وأين ومتى وسائر صيغ السؤال فداخل في مطلب هل المطلوب به صفة الموجود.

القانــون الثانــي

إن الحاد ينبغي أن يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية كما ذكرناه في الفن الأول من الكتاب أعني به طالب الحدّ الحقيقي أما الأول اللفظي فيتعلق بساذج اللغة وأما الرسمي فمؤنته قليلة والأمر فيه سهل فإن طالبه قانع بالجمع والمنع بأي لفظ كان وإنما الغويص العزيز الحد الذي سميناه حقيقاً وليس ذلك إلا ذكر كمال المعالي التي بها قوام ماهية الشيء أعني بالماهية ما يطالب القائل بقوله ما هو وأن هذه صيغة طالب لحقيقة الشيء فلا يؤخذ في جواب الماهية إلا الذاتي والذاتي ينقسم إلى عام ويسمى جنساً وإلى أخص ويسمى فصلاً وإلى خاص ويسمى نوعاً فإن

كان الذاتي العام لا أعم منه يسمى جنس الأجناس وإن كان الذاتي الخاص لا أخص منه يسمى نوع الأنواع وهذا اصطلاح المنطقيين ولنصالحهم على هذا الاصطلاح فلا ضير فيه فإنه كالمستعمل أيضاً في علومنا ومثاله إذا قلنا الجسم ينقسم إلى نام وغير نام والنامي ينقسم إلى حيوان وغير حيوان والحيوان ينقسم إلى عاقل وهو الإنسان وإلى غير عاقل كالبهائم فالجسم جنس الأجناس إذ لا أعم فوقه والإنسان نوع الأنواع إذ لا أخص تحته والنامي نوع بالإضافة إلى الجسم لأنه أعم منه وكذا الحيوان بين النامي الأعم وبين الإنسان الأخص فإن قيل كيف لا يكون شيء أخص من الإنسان وقولنا شيخ وصبي وطويل وقصير وكاتب وحجام أخص منه.

قلنا لم نعنِ في هذا الاصطلاح بالجنس الأعم فقط بل عنينا به الأعم الذي هو ذاتي الشيء أي هو داخل في جواب ما هو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن وخرج عن كونه مفهوماً للعقل وعلى هذا الاصطلاح فالموجود لا يدخل في الماهية إذ بطلانه عن الذهن لا يوجب زوال الماهية بيانه إذا قال القائل ما حد المثلث فقلنا سلك تحيط به ثلاثة أضلاع أو قال ما حدّ المسبع فقلنا شكل تحيط به سبعة أضلاع فهم السائل حد المسبع ولو لم يعلم أن المسبع موجود أم لا في الحال فبطلان العلم بوجوده لا يبطل من ذهنه فهم حقيقة المسبع ولو بطل من ذهنه الشكل لم يبق المسبع مفهوماً عنده فقد أدركت التفرقة بين نسبة الوجود إليه وبين نسبة الشكل إليه إذ زوال أحدهما عن الذهن مبطل حقيقته وزوال الآخر غير مبطل فهذا هو المراد بهذا الاصطلاح وأما الجوهر فعلى ما نعتقده داخل في الماهية فإنا نفهم منه المتحيز وهو حقيقة ذاتية فيكون الجنس الأعم عندنا هو الجوهر وينقسم إلى جسم وغير جسم وهو الجوهر الفرد وأما المنطقيون فيعبرون بالجوهر عن الموجود لا في موضع وإذا لم يكن الوجود ذاتياً فبأن يضاف إليه لا في موضع لا يصير ذاتياً لأنه سلب محض فيصح اصطلاحهم بحسب تفاهمهم واعتقادهم لا بحسب اعتقادنا وتفاهمنا وأما ما هو أخص من الإنسان من كونه طويلاً وقصيراً وكاتباً ومحترفاً وأبيض وأسود فهو لا يدخل في الماهية إذ لا يتغير بتغيره الجواب عن طلب الماهية فإن قيل لنا: ما هذا قلنا إنسان وكان صغيراً فكبر وطال وأحمر وأصفر فسئل مرة أخرى أنه ما هو كان الجواب ذلك بعينه ولو أشير إلى ما ينفصل من الإحليل عند الوقاع وقيل ما هو قلنا: نطفة فإذا صار جنيناً ثم مولوداً فقيل ما هو تغير الجواب ولم يحسن أن يقال نطفة بل يقال إنسان وكذلك الماء إذا سخن فقيل ما هو قلنا إنه ماء كما في حالة البرودة ولو استحال بخاراً

بالنار تغير الجواب فإذا انقسمت الصفات إلى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها وإلى ما لا يتبدل فإذا قد عرفت بهذا معنى الجنس والنوع والفصل.

القانـون الثالـث

إن ما وقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحده حدّاً حقيقيّاً فعليك فيه وظائف لا يكون الحد حقيقياً إلا بها فإن تركتها سميناه رسمياً أو لفظيّاً وخرج عن كونه معرباً عن حقيقة الشيء ومصوراً كنه معناه في نفس السائل الأول أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول فإذا قيل لك مشيراً إلى ما ينبت من الأرض ما هو فلا بدّ وأن تقول: جسم ولكن لو اقتصرت عليه بطل عليك بالحجر فتحتاج إلى الزيادة فتقول: نام فتحترز عن ما لا ينمو فهذا الاحتراز يسمى فصلاً إذ فصلت به المحدود عن غيره ثم شرطك أن تذكر جميع ذاتياته وإن كان ألفاً ولا تبالي بالتطويل ولكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص فلا تقول نام جسم بل بالعكس وهذا لو تركته تشوش النظم ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ والإنكار عليك في ذلك أقل مما في الأول وهو أن تقتصر على الجسم والثالث أنك إذا وجدت الجنس القريب فإياك أن تذكر البعيد معه فيكون مكرراً كما تقول: مائع شراب أو تقتصر على البعيد فيكون مبعداً كما إذا قيل ما الخمر فلا تقل جسم مسكر مأخوذ من العنب وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرد ومنعكس ولكنه مخيل قاصر عن تصور كنه حقيقة الخمر بل لو قلت مائع مسكر كان أقرب من الجسم وهو أيضاً ضعيف بل ينبغي أن تقول شراب مسكر فإنه الأقرب الأخص ولا تجد بعده جنساً أخص منه فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل إذ الشراب يتناول سائر الأشربة واجتهد أن تفصل بالذاتيات إلا إذا عسر عليك وهو كذلك في أكثر الحدود فاعدل بعد ذكر الجنس إلى ذكر اللوازم واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة فإن الخفي لا يعرف به كما إذا قيل ما الأسد قلت: سبع أبخر يتميز بالبخر عن الكلب فإن البخر من خواصه ولكنه من الخواص الخفية ولو قلت شجاع عريض الأعالي لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى الفهم لأنها أجلى وأكثر ما يرى في الكتب من الحدود رسمية إذ الحقيقة عزيزة ورعاية الترتيب حتى لا يبتدي بالأخص قبل الأعم عسير وطلب الجنس الأقرب عسير فإنك ربما تقول في الأسد: إنه حيوان شجاع ولا يحضرك لفظ السبع فتجتمع أنواع من العسر وأحسن الرسميات ما وضع فيها الجنس الأقرب وأتم بالخواص المشهورة المعروفة الرابع أن

تحترز عن الألفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة واجتهد في الإيجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك فإن أعوذك النص وافتقرت إلى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض واذكر مرادك به للسائل فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة ولو طول مطوّل أو استعار مستعير أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه إن كان قد كشف الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فإنه المقصود وهذه المزايا تحسينات وترتيبات كالأبازير من المقصود وإنما المتجادلون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار لميل طباعهم القاصرة عن المقصود للأصل والتوابع حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العلم: إنه الثقة بالمعلوم أو إدراك المعلوم من حيث إن الثقة مردَّدة بين العلم والأمانة وهذا المعترض مُهوَّس فإن الثقة إذا قرنت بالمعلوم تعين فيه جهة الفهم ومن قال حدّ اللون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا فلا ينبغي أن ينكر هذا لأن العين قد يراد بها الذهب والشمس فإنه مع قرينة الحاسة ذهب الإجمال وحصل التفهم الذي هو مطلب السؤال واللفظ غير مراد بعينه في الحدّ الحقيقي إلا عند المترسم الذي يحوم حول العبارات فيكون اعتراضه عليها وشغفه بها.

القانون الرابع في طريق اقتناص الحد(١)

اعلم أن الحدّ لا يحصل بالبرهان لأنا إذا قلنا حد الخمر أنها شراب مسكر فقيل لنا لم كان محالاً أن تطلب صحته بالبرهان لأن قولنا حدّ الخمر أنها شراب مسكر دعوى هي قضية محكومها الخمر وحكمها أنها شراب مسكر وهذه القضية إن كانت معلومة بغير وسط فلا حاجة إلى البرهان وإن لم تعلم وافترقنا إلى وسط وهو البرهان كان صحة ذلك الوسط للمحكوم عليه وصحة الحكم للوسط كل واحدة قضية واحدة

---

(١) **فائدة**: اعتنى أرسطو بالحدّ، ودرسه استناداً إلى اللفظ والمعنى، وأشار في بداية كتابه المقولات إلى أنواع الأسماء، والتي تلاها بعرضٍ موجز لأنواع مضامين الحدود، فميّز بينها وجعلها تتصّف أنواعاً وأجناساً تندرج بعضها ضمن بعض.
ثم درس الحدّ في كونه ينقسم إلى قسمين: ذاتيّ وعَرضي، وقد فصّل في هذه المضامين والتقسيمات خلال كتاب العبارة، الذي يعتبر المتمم الأساسي لنظرية التصوّر المنطقية بالإضافة إلى كتاب المقولات.

فبماذا نعرف صحتها فإن احتيج إلى وسط آخر تداعى إلى غير نهاية وإن وقف في موضع بغير وسط فبماذا نعرف في ذلك الموضع صحته فلنتخذ ذلك طريقاً في إدراك الأمر مثاله لو قلنا: حدّ العلم أنه معرفة فقيل: لِمَ فقلنا: لأن كل علم فهو اعتقاد مثلاً وكل اعتقاد فهو معرفة فيقال ولِمَ قلتم كل علم فهو اعتقاد ولِمَ قلتم إن كل اعتقاد فهو معرفة فيصير السؤال سؤالين وهكذا يتداعى بل الطريق إن النزاع إن كان فيه من خصم فيقال صحته عرفت باطراده وانعكاسه فهو الذي يسلم الخصم به بالضرورة وإما كونه معرباً عن تمام الحقيقة فربما يعاند فيه ولا يعترف به فإن منع اطراده وانعكاسه على أصل نفسه طالبناه بأن يذكر حدّ نفسه وقابلنا أحد الحدين بالآخر وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان من زيادة أو نقصان وجردنا النظر إلى ذلك الوصف وأبطلناه بطريقة أو أثبتناه بطريقة مثاله إذا قلنا المغصوب مضمون وولد المغصوب مغصوب فكان مضموناً فيقول الخصم نسلم أن المغصوب مضمون ولكن لا نسلم أن الولد مغصوب فنقول الدليل على أنه مغصوب أن حدّ الغصب قد وجد فيه فإن حد الغصب إثبات اليد العادية على مال الغير وقد وجد وربما يمنع كون اليد عادية وكونه إثباتاً بل يقول هو ثبوت ولكن ليس ذلك من غرضنا بل ربما قال: أسلم إن هذا موجود في الولد ولكن لا أسلم إن هذا حدّ الغصب فهذا لا يمكن إقامة البرهان عليه إلا أنا نقول هو مطرد منعكس فما الحد عندك فلا بدّ من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت فيقول: بل حدّ الغصب إثبات اليد المبطلة المزيلة لليد المحقة فنقول قد زدت وصفاً وهو الإزالة فلننظر هل يمكننا أن نقدر اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف فإن قدرنا عليه كان يقول الزيادة محذوفة وذلك بأن يقول الغاصب من الغاصب يضمنه المالك وقد أثبت اليد العادية وما أزال المحقة بل المزال لا يزال وكان الأول قد أزال اليد المحقة فهذا طريق قطع النزاع وأما الناظر مع نفسه فإذا تحرر له الشيء وتلخص له اللفظ الدال على ما تحرر في ذهنه علم أنه واجد للحد.

القانون الخامس في حصر مداخل الخلل في الحدود

وهي ثلاثة فإنه تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من جهة أمر مشترك بينهما أما الخلل في الجنس فإن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في حدّ العشق أنه إفراط المحبة وينبغي أن يقال المحبة المفرطة فالإفراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة ومن ذلك أن يؤخذ المحل بدل الجنس كقولك حد الكرسي أنه خشب يجلس

عليه والسيف أنه حديدة يقطع به بل ينبغي أن يقال للسيف أنه آلة صناعية من حديد يقطع به بل ينبغي أن يقال للسيف إنه آلة من حديد مستطيلة مع تقوس ويقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل للصورة لا جنس وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان والآن ليس بموجود كقولك الرماد خشب محترق والولد نطفة مستحيلة فإن الحديد موجود في السيف في الحال والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد ومن ذلك أن يؤَخذ الجزء بدل الجنس كما يقدر حد العشرة أنها خمسة وخمسة ومن ذلك أن يوضع القوة موضع الملكة كما يقال حدّ العفيف هو الذي يقوى على اجتناب الشهوات واللذات وهو فاسد بل هو الذي يترك وإلا فالفاسق أيضاً يقوى على الترك والاجتناب ولا ترك ومن ذلك أن توضع اللوازم التي ليست ذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود إذا أخذته في حدّ الشمس أو الأرض ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس كقولك الشر هو ظلم الناس والظلم نوع من الشره وأما من جهة الفصل فبأن يأخذ اللوازم والعرضيات في الاحتراز بدلاً عن الذاتيات وأن لا يورد جميع الفصول وأما القوانين المشتركة فمن ذلك أن تحدّ الشيء بما هو مساوٍ له في الخفاء أو فرع له كقولك العلم ما يعلم به أو العلم ما تكون الذات به عالمة ومن ذلك أن يعرف الضد بالضد فنقول حد العلم ما ليس بظن ولا شك ولا جهل وهكذا حتى تحصر الأضداد وحدّ الزوج ما ليس بفرد فيدور الأمر ولا يحصل به بيان ومن ذات أن يوجد المضاف في حدّ المضاف وهما متكافئان في الإضافة كقول القائل حدّ الأب من له ابن ثم لا يعجز أن يقول وحد الابن ما له أب بل ينبغي أن يقول: الأب حيوان يولد من نطفته حيوان هو من نوعه فهو أب من حيث هو كذلك ولا يحيله على الابن فإنهما في الجهل والمعرفة يتساويان ومن ذلك أن يؤخذ المعلوم في حدّ العلة مع أنه لا يحدّ المعلوم إلا بأن تدخل العلة في حده كمن يقول حدّ الشمس أنه كوكب يطلع نهاراً فيقال وما حدّ النهار فيلزم أن يقول النهار هو زمان طلوع الشمس إلى غروبها إن أراد الحدّ الصحيح ولذلك نظائر يكثر إحصاؤها وسنزيدها شرحاً في الامتحانات القانون السادس أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم وأما الحدّ فلا ومعنى الفرد مثل الموجود فإذا قيل لك ما حدّ الوجود فغايتك أن تقول هو الشيء أو الثابت فتكون قد أبدلت اسماً باسم مرادف له ربما يتساويان في التفهيم وربما يكون أحدهما أخفى في وضع اللسان كما تقول ما العقار فيقول هو الخمر وما القسورة فيقول: هو الأسد وهذا أيضاً إنما يحسن بشرط أن يكون

المذكور في الجواب أشهر عند السائل من المذكور في السؤال ثم لا يكون إلا شرحاً للفظ وإلا فمن يطلب تلخيص ذات الأسد فلا يتلخص ذلك في عقله إلا بأن يقول سبع من صفته كيت وكيت فأما تكرر الألفاظ المترادفة فلا يغنيه ولو قلت حدّ الموجود أنه المعلوم أو المذكور وقيدته بقيد احترزت به عن المعدوم كنت ذكرت شيئاً من لوازمه وتوابعه فكان حدك رسمياً غير معرب عن الذات فلا يكون حقيقياً فإذاً الموجود لا حدّ له فإنه مبتدأ كل شرح فكيف يشرح في نفسه وإنما قلنا المعنى الفرد ليس له حد حقيقي لأن معنى قول القائل ما حدّ الشيء كقولك ما حدّ هذه الدار والدار جهات معدودة إليها ينتهي الحدّ فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المتحدة المتعددة التي هي أعني الدار محصورة متسورة بها فإذا قيل ما حدّ السواد فكان يطلب به المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة السواد فإن السواد سواد ولون وموجود وعرض ومرئي ومعلوم وموصوف ومذكور وواحد وكثير ومشرق وبراق وكدر وغير ذلك مما يوصف به من الأصناف وهذه الصفات بعضها عارض يزول وبعضها لازم لا يزول ولكن ليست ذاتية ككونه معلوماً وواحداً وكثيراً وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهمه ككونه لوناً فطالب الحدّ كأنه يقول إلى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد لنجمع له تلك المعاني المتعددة بتلخيص بأن نبدأ بالأعم ونختم بالأخص ولا نتعرض للعوارض وربما طلب أن لا يتعرض أيضاً للوازم بل للذاتيات فقط فإذا لم يكن المعنى مركباً من ذاتيات متعددة كالوجود كيف يتصور تحديده وكان السؤال عنه كقول القائل ما حدّ الكرة ولنقدر العالم كله على شكل كرة فلو سئل عن حده كما سئل عن حدود الدار كان محالاً إذ ليس له حدود وإنما حده منقطعه ومنقطعه سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس بسطوح مختلفة ولا هي منتهية إلى مختلف حتى يقال أحد حدوده ينتهي إلى كذا والآخر إلى كذا فهذا المثال المحسوس ربما يفهم منه مقصدي من هذا الكلام ولا يفهم من قولي إن السواد مركب من معنى اللونية والسوادية وأن اللونية جنس والسوادية نوع أن في السواد ذات متباينة متفاصلة فلا نقول السواد لون وسواد بل هو لون ذلك اللون بعينه هو سواد بل معناه يتركب ويتعدد عند العقل حتى يعقل اللونية مطلقاً ولا تخطر له الزرقة مثلاً ثم يعقل الزرقة فيكون العقل قد عقل أمراً زائداً لا يمكن أن تجحد تفاصيله في الذهن ولا يمكنه أن يعتقد تفاصيله في الوجود ولا يظنن أن منكر الحال يقدر على حد شيء البتة لأنه إذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه وإذا زاد شيئاً للاحتراز فيقال الزيادة عين الأول أو غيره فإن كان عينه فهو تكرر فاطرحه وإن

كان غيره فقد اعترفت بأمرين وإذا قال في حدّ الجوهر أنه موجود قلنا بطل بالعرض وإذا قال متحيز قلنا قولك متحيز مفهومه غير مفهوم الموجود أو عينه فإن كان عينه فكأنك قلت: موجود موجود فإن المترادفة كالمتكررة فهو إذاً باطل بالعرض وأن قولك موجود لا يدفع النقض وقولك متحيز فهو عينه بالمعنى لا باللفظ لأن كل لفظ لا يدفع نقضاً فتكراره لا يدفع ومرادفه لا يدفع فمهما انتقض قولك أسد بشيء لم يندفع النقض بقولك ليَث كما لا يندفع بقولك أسد فقد عرفت أن المفرد لا يمكن أن يكون له حدّ حقيقي إلا لفظي كقولك الموجود أنه الشيء أو رسمي كقولك في حدّ الموجود أنه المنقسم إلى الفاعل والمفعول أو الخالق والمخلوق أو القادر والمقدور أو الواحد والكثير أو القديم والحادث أو الباقي والفاني أو ما يشبه من لوازم الموجود وتوابعه فكل ذلك ليس نبأ عن ذات الوجود بل عن تابع لازم لا يفارق البتة واعلم أن المركب إذا حددته بذكر آحاد الذاتيات توجه السؤال عن حدّ الآحاد فإنك إذا قيل لك ما حدّ الشجر فقلت نبات قائم على ساق فقيل لك ما حدّ النبات فنقول جسم نام فيقال وما حدّ الجسم فنقول جواهر مؤتلفة فيقال وما حدّ الجوهر وهكذا فإن كان مؤلف فيه مفردان وكل مفرد فله حقيقة وحقيقته أيضاً تأتلف من مفردين فلا تظن أن هذا يتمادى إلى غير نهاية بل ينتهي إلى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية لا يحتاج إلى طلبه بصيغة الحدّ كما أن العلوم التصديقية تطالب بالبرهان عليها وكل برهان من مقدمتين ولا بدّ لكل مقدمة أيضاً برهان من مقدمتين وهكذا يتسلسل إلى أن ينتهي إلى أوليات وكما أن في العلوم أوليات فكذا في المعارف فطالب حدود الأوليات إنما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة فإن الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الأولى كثبوت حقيقة الوجود في العقل فإن طلب الحقيقة فهو معاند وكان كمن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد فهذا ما أردنا إيراده من القوانين بالامتحانات ولنشتغل بحدود ذكرت في فن الكلام والفقه لتحصل بها الدراية بكيفية استعمال القوانين.

الفن الثاني من محك الحدّ
في الامتحانات[1]

الامتحان الأول: اختلف الناس في حدّ الحد فمن قائل يقول: حدّ الشيء هو حقيقته ونفسه وذاته ومن قائل يقول: حدّ الشيء هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع ومن قائل ثالث يقدر هذه مسألة خلافية فينصر أحد الحدين على الآخر وانظر كيف تخبط عقل هذا الثالث فلم يعلم أن الاختلاف إنما يتصور بعد التوارد على شيء واحد وهذان قد تباينا وتباعدا وما تواردا وإنما منشأ هذا الغلط الذهول عن معرفة الاسم المشترك الذي ذكرناه فإن من يحدّ المختار بأنه القادر على ترك الشيء وفعله ليس مخالفاً لمن يحده بأنه الذي خلى ورأيه كما أن من حدّ العين بأنه العضو المدرك للألوان بالرؤية لم يخالف من يحدّ العين بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النقود بل حدّ هذا أمراً متبايناً بحقيقة الأمر الآخر وإنما اشتركا في اسم العين والمختار فافهم هذا فإنه قانون كثير النفع فإن قلت فما الصحيح عندك في حد الحد فاعلم أن من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه ومن قرر المعاني أولاً في عقله بلا لفظ ثم اتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى فلنقرر المعاني فنقول الشيء له في الوجود أربع مرات الأولى حقيقة في نفسه الثانية ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم الثالثة تأليف مثاله بحروف تدل عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس والرابعة تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة والكتابة تبع اللفظ إذ تدل عليه واللفظ تبع العلم إذ يدل عليه والعلم تبع المعلوم إذ يطابقه ويوافقه وهذه الأربعة متوافقة متطابقة متوازنة إلا أن الأولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأخريان وهما اللفظ والكتابة

(١) انظر: معيار العلم للغزالي (ص ٢٧).

تختلف بالأعصار والأمم لأنها موضوعة بالاختيار ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متفقة في أنها موضوعة قصد بها مطابقة الحقيقة ومعلوم أن الحد مأخوذ من المنع وإنما أُستعير لهذه المعاني للمشاركة في معنى المنع فانظر أين تجده في هذه الأربعة فإن ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به إذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره فإذا الحقيقة جامعة مانعة فإن نظرت إلى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضاً كذلك لأنه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة توجب المشاركة في المنع وأن نظرت إلى العبارة عن العلم وجدتها أيضاً حاصرة فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق مطابق، وإن نظرت إلى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضاً مطابقة وقد وجد المنع في الكل إلا أن العادة لم تجر بإطلاق اسم الحدّ على الكتابة التي هي الرابعة ولا على العلم الذي هو الثانية بل هو مشترك بين حقيقتين فلا بدّ وأن يكون له حدان مختلفان كلفظ العين والمختار ونظائرهما فإذاً عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حدّ الحد أنه حقيقة الشيء وذاته وعند الإطلاق الثاني يكون حدّ الحد أنه اللفظ الجامع المانع إلا أن الذين أطلقوه على اللفظ أيضاً اصطلاحهم مختلف كما ذكرناه في الحدّ اللفظي والرسمي والحقيقي فحدّ الحد عند من يقنع بتكرير اللفظ كقوله الموجود هو الشيء والحركة هي النقلة، والعلم هو المعرفة هو تبديل اللفظ لما هو واقع عند السائل على شرط يجمع ويمنع وأما حدّ الحد عند من يقنع بالرسميات أنه اللفظ الشارح للفظ بتعديد صفاته الذاتية واللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزاً يطرد وينعكس وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد إلا على الحقيقي أنه القول الدال على تمام ماهية الشيء ولا يحتاج في هذا أن يذكر الطرد والعكس لأن ذلك يتبع الماهية بالضرورة ولا يتعرض لللازم والعرضي فإنه لا يدل على الماهية إلا الذاتيات فقد عرفت أن اسم الحدّ مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية وهذه أربعة أمور مختلفة كما دل لفظ العين على أمور مختلفة فيعلم صياغة الحد فإذا ذكر لك اسم وطلب حده فانظر فإن كان مشتركاً فاطلب عنده المعاني التي فيها الاشتراك فإن كانت ثلاثة فاطلب ثلاثة حدود لأن الحقائق إذا اختلفت فلا بدّ من اختلاف الحدود فإذا قيل ما الإنسان فلا تطمع في حدّ واحد فإن الإنسان مشترك بين أمور إذ يطلق على إنسان العين وله حدّ وعلى الإنسان المعروف وله حدّ آخر وعلى الإنسان المصنوع على الحائط المنقوش وله حد آخر وعلى الإنسان الميت وله حدّ آخر

فإن الذكر المقطوع واليد المقطوعة تسمى يداً وذكراً لا بالمعنى الذي كان يسمى به إذ كان يسمى به من حيث إنها آلة البطش وآلة الوقاع وبعد القطع يسمى به من حيث إن شكله له اسم ولو صنع شكله من خشب أو حجر أعطى اسمه وكذلك يقال ما حدّ العقل فلا تطمع في أن يحد بحد واحد وهو هوس لأنه مشترك يطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم الضرورية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى أن من لم تحكنه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدوِ فيقال فلان عاقل أي فيه هدوٍ وقد يطلق على من جمع إلى العلم العمل حتى أن الفرس وإن كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلاً ويقال للحجاج: إنه عاقل بل داهية ولا يقال للكافر وإن كان فاضلاً في جملة من علوم الطب والهندسة أنه عاقل بل إما داهية وإما فاضل وإما كبير فهكذا تختلف الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تتعدد الحدود في حدّ العقل فباعتبار أحد مسمياته أنه بعض العلوم الضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وبالاعتبار الثاني أنه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات وهكذا بقية الاعتبارات فإن قلت فأرى الناس يختلفون في الحدود وهذا الكلام يكاد يحيل الخلاف في الحد افترى أن المتنازعين فيه ليسوا عقلاء.

فاعلم أن الخلاف في الحد يتصور في موضعين أحدهما أن يكون اللفظ بكتاب الله أو سنة رسوله أو قول إمام من الأئمة ويكون ذلك اللفظ مشتركاً فيقع النزاع في مراده به فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والتباين بعد التوارد فالخلاف تباين بعد التوارد ولذا فلا نزاع بين من يقول السماء قديم وبين من يقول المغصوب مضمون إذ لا توارد ولو كان لفظ الحدّ من كتاب الله تعالى أو كتاب إمام يجوز التنازع في مراده ويكون إيضاح ذلك من صنعة التفسير لا من صناعة النظر بالعقل الثاني أن يقع الخلاف في مسألة أخرى على وجه محقق ويكون المطلوب حده أمراً بائناً ولا يحدّ حده على المذهبين فيختلف كما يقول المعتزلي حدّ العلم اعتقاد الشيء ونحن نخالفه في ذكر الشيء فإن المعدوم عندنا ليس بشيء فالخلاف في مسألة أخرى تتعدى إلى الحدّ ولذلك يقول القائل حدّ العقل بعض العلوم الضرورية على وجه كذا ويخالف من يقول في حده أنه غريزة يتهيأ بها إدراك المعقولات من حيث إنه ينكر وجود غيره بل يقول ليس في الإنسان إلا جسم وفيه حياة وعلوم ضرورية إما غريزية أو مكتسبة وعلوم نظرية فلا يتميز بها القلب عن العقب والإنسان عن الذباب فإن الله قادر على خلق

العلوم النظرية في العقب وفي الذباب فيثير الخلاف في غير الحدّ خلافاً في الحدّ فهذا وإن أوردناه في معرض الامتحان فقد أفدناك به ما يجري على التحقيق مجرى القوانين.

الامتحان الثاني: اختلف في حدّ العلم فقيل هو المعرفة وهذا حدّ لفظي وهو أضعف أنواع الحدود فإنه تكرير لفظ بذكر ما يرادفه كما يقال حدّ الحركة النقلة ولا يخرج عن كونه لفظياً بأن يقال معرفة المعلوم على ما هو به لأنه في حكم التطويل والتكرير إذ المعرفة لا تطلق إلا على ما هو كذلك فهو كقول القائل حدّ الموجود الشيء الذي له ثبوت ووجود فإن هذا التطويل لا يخرجه عن كونه لفظياً ولست أمنع من أن تسمى مسمى هذا حداً فلفظ الحدّ لفظ في اللغة المنع وهو مباح فيستعيره من يريده لما فيه نوع من المنع فلو سمى قلنسوة حداً من حيث إنه يمنع البرد لم يمنع من هذا إن كان الحدّ عنده عبارة عن لفظ مانع فإن كان عنده عبارة عن قول شارح لماهية الشيء مصور كنه حقيقته في ذهن السائل فقد ظلم بإطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة وقيل أيضاً إنه الذي يعلم به وإنه الذي تكون الذات به عالمة وهذا الحد أبعد من الأول فإنه مساوٍ له في الخلو عن الشرح والدلالة على الماهية ولكن قد يتوهم في الأول شرح اللفظ بأن يكون أحد اللفظين عن السائل أشهر من الآخر، فشرح الأخفى بالأشهر أما العالم ويعلم فهو مشتق من نفس العلم ومن أشكل عليه المصدر كيف يتضح لديه المشتق منه والمشتق أخفى من المشتق منه وهو كقول القائل في حدّ الفضة أنه الذي تصاغ منه الأواني الفضية وقيل إنه الوصف الذي يتأتى للمتصف به اتقان العلم وأحكامه وهذا ذكر لازم من لوازم العلم فيكون رسمياً وهذا أبعدهما قبلة من حيث إنه أخص من العلم فإنه يتناول بعض العلوم ولكن أقرب بوجه آخر مما قبله وهو أنه ذكر لازم قريب من الذات بعيد شرحاً وبياناً بخلاف قوله ما يعلم به وما تكون الذات به عالمة فإن قلت فما طريق تحديد العلم عندك فاعلم أن العلم اسم مشترك قد يطلق على الابصار والإحساس وله حدّ بحسبه ويطلق على التخيل وله حدّ آخر بحسبه ويطلق على الظن وله حدٌّ آخر بحسبه ويطلق على علم الله على وجه آخر أعلى وأشرف ولسيت أعني أنه أشرف لمجرد العموم فقط بل بالذات والحقيقة ويطلق على إدراك العقل وحدُّه على الخصوص كما ينقدح في الحال أنه سكون الذهن جزماً عن بصيرة إلى الأمر بأنه كذا أو ليس كذا والأمر كذلك ولا يبعد أن يحتاج هذا الجدال إلى مزيد تحرير وتنقيح ليس يتسع القلب الآن لتضييع الوقت به فعليك بإتمامه

وغرضي ذكر الطريق للحدّ تقول يعترضون على هذا الحدّ بأنك استعملت لفظ السكون وهو مشترك ولفظ الذهن وهو غريب ولفظ البصيرة وكأنه يشير إلى الاتصال ولا يلتفت إلى المشغوفين بالعبارات المصدوفين بغير الحق عن الحقائق فاعلم أن السكون إذا قرن بالذهن زال منه الإجمال وأن الذهن ذكرته لأني أظنه مفهوماً عندك ولا أمنع من إبداله في حق من لا يعرفه فقصد الحدّ الحقيقي تصور كنه الماهية في نفس المستفيد الطالب بأي لفظ كان فإن قلت فهل يتصور أن يكون للشيء الواحد حدان قلت: أما الحدّ اللفظي فيتصور أن يكون له ألف وذلك يختلف بكثرة الأسامي في بعض اللغات وقلتها في البعض ويختلف باختلاف الأمم وأما الحدّ الرسمي أيضاً فيجوز أن يتعدد لأن لوازم الأشياء ليست محصورة وأما الحدّ الحقيقي فلا يتصور إلا واحداً لأن الذاتيات محصورة فإن لم يذكرها لم يكن حقيقياً وإن ذكر بعضها فالحدّ ناقص وإن ذكر مع الذاتيات زيادة فالزيادة حشو فإذاً لا يتعدد هذا الحد.

الامتحان الثالث: قيل في حدّ العرض ما لا يبقى أو ما يستحيل بقاؤه أو لا يقوم بنفسه وهذا مختل لأنه ذكر لازم ليس يتعرض للذات هو لازم سلبي والإثبات أقرب إلى التفهيم وقيل إنه الذي يعرض في الجوهر وقولك يعرض كأنه مأخوذ منه العرض وفيه إدخال الجوهر في حده وهو أيضاً مما يطلب حده فيمكن إحالته على العرض بأن يقال الذي يقوم به العرض فليس هذا الفن مرضياً بل نقول طالب هذا الحدّ كأنه يطلب أن يتفهم ما نريده في اصطلاحنا بهذا الاسم وإلا فالعرض ما ثبتت حقيقته في النفس ثبوتاً أولياً لا يحتاج إلى طلبه بصناعة الحدّ إذ بينا أن من المعارف ما يستغني في تفهمها عن الحدّ وإلا يتسلسل الأمر إلى غير نهاية فنقول له: اعلم أن العقل أدرك الوجود ثم أدرك انقسامه إلى ما يستدعي محلاً يقوم به وإلى ما لا يستدعيه ثم أدرك انقسام القائم بالعين إلى ما يطرأ بعد إن لم يكن وإلى ما لا يكون طارئاً كصفات الله تعالى فالعرض عبارة عن الذي يطرأ بعد إن لم يكن ويستدعي في تحديده في الوقت إنه حادث يستدعي وجوده محلاً يقوم به والمعتزلة إذ نفوا صفات الباري كان اصطلاحهم لا يستدعي التقييد بالحادث بل يمكن أن يعبروا به عن كل موجود يقوم بغيره.

الامتحان الرابع: قيل في حدّ الحادث أنه الذي ليس بقديم فهو هوس كقول القائل القديم الذي هو ليس بحادث فهو حدّ الضد بالضد ويدور الأمر فيه وقيل إنه الذي تتعلق به القدرة القديمة وهو ذكر لازم غامض لم يدرك إلا بالأدلة وأما الحادث

فمفهوم جلي بغير نظر واستدلال ومن الضلال البعيد بيان الجلي بالغامض ولعمري من يطلق اسم الحدّ على كل لفظ جامع مانع فهذا عنده لا محالة حدّ وكذا قوله الحادث ما ليس بقديم ولكنا نقول العقل أدرك الوجود ثم أدرك انقسامه إلى ما له أول بمعنى أنه لم يكن موجوداً ثم وجدوا لي ما لا أول له فالقديم عبارة عن أحد القسمين والحادث الآخر فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم أو الكائن بعد إن لم يكن أو الموجود أو المسبوق بعدم أو الموجود عن عدم وهذه ليست حدوداً بل الكل حدّ واحد والعبارات متكررة دون المعنى لا كقول القائل إنه متعلق القدرة الحادثة لأنه حدّ آخر مفهومه الأول غير مفهوم هذه الحدود يلزم ذلك المفهوم إذ يلزم متعلق القدرة أن يكون حادثاً وفرق بين المتلازمين وبين الشيء الواحد الذي عنه عبارتان وقول القائل الموجود عن عدم ليس بصحيح لأنه يقال السرير من الخشب بمعنى أنه جعل الخشب سريراً والعدم لا يجعل وجوداً فهذا أمر الاعتراضات النادرة فإنا لا ننكر بأن لفظ عن مشترك ولكن بينا أن المشترك إذا فهم بالقرينة التحق بالنص وهو معلوم هاهنا ولست أمنع من الاجتهاد في الاحتراز عن المشترك فذلك أحسن وإنما أمنع من استعظام هذا الصنيع الذي لا يعظم عند المحصل فلا هذا مذموم كل ذلك الذم بعد حصول الفهم ولا ذلك محمود كل ذلك الحمد لا سيما إذا لم يفد الشرح بل الأمر أهون فما الظنون بل قول القائل موجود عن عدم أحب إلى من قوله هو متعلق القدرة.

الامتحان الخامس: اختلف في حدّ المتضادين وليس من غرضي غير الحدود ولكن الغرض أن أفيدك طريق التحديد بعد أن عينت في التماسك ذلك فليكن نظرك في الحدود كما أقوله وهو أن المتضادين دالان على شيئين لا محالة وكل شيئين فينقسمان إلى ما لهما محل وإلى ما لا محل لهما وكل ما لهما محل فينقسمان إلى ما يجتمعان كالسواد والحركة وإلى ما لا يجتمعان فينقسم إلى ما يختلف بالحدّ والحقيقة كالسواد والبياض وإلى ما لا يختلف والذي لا يختلف أيضاً ينقسم إلى ما لا يجوز أن يكون لواحد عارض أو لازم ليس للآخر بل يسد أحدهما مسد الآخر في كل حال كالبياضين والسوادين وبالجملة كالمثلين وإلى ما يتحد في الحدود والحقيقة ولا تختلف طباعهما ولكن لا يسد أحدهما مسد الآخر كالكونين في مكانين وليس كالكونين في مكان واحد إذ لا يجتمع في الجوهر في حالة واحدة لا كونان في مكان واحد ولا كون في مكانين والذي بينهما اختلاف ينقسم إلى ما بينهما غاية الخلاف الذي لا يمكن أن يكون وراءه خلاف كالسواد والبياض والحركة الصاعدة والحركة الهابطة وإلى ما ليس في الغاية

كمخالفة الماء الحار الفاتر فإنه أقل من مخالفته للبارد والشديد البرودة وكمخالفة الحركة يميناً الصاعدة فإنها أقل من مخالفتها للحركة يساراً أعني المقابل فإذا تمهدت في عقلك هذه الأقسام فانظر إلى لفظ المتضادين وأنه كيف وضع الاصطلاح فيه وأقل الدرجات في المتضادين هما المعنيان اللذان يتعاقبان على محل واحد لا يجتمعان سواءٌ كانا مختلفين أو متماثلين وقد اصطلح فريق على إطلاق الاسم على هذا فيوضع هذا الاسم سموا المثلين متضادين وفريق آخر شرطوا زيادة لإطلاق هذا الاسم وهو أن لا يسد أحدهما مسد الآخر فلم يطلقوه على الكونين في حيز واحد وأطلقوه على الكونين في حيزين وفريق ثالث شرطوا زيادة أمر وهو أن يكون بينهما اختلاف في الحدّ والحقيقة أي لا يدخل أحدهما في حدّ الآخر فإنا إذا حدّينا الكون بأنه اختصاص بالحيز دخل فيه جميع الأكوان فليس بين الأحياز اختلاف بالطبع ولا بين الأكوان بل هي متشابهة فهؤلاء لم يسموا الأكوان متضادة لكن المختلفات كالحرارة والبرودة وفريق رابع شرطوا زيادة وهو أن يكون بينهما غاية الخلاف الممكن في ذلك النوع من التضاد بحيث لا يكون وراءه خلاف وهؤلاء هم الفلاسفة وهذا اصطلاحهم فزعموا أن البياض لا يضاد العودي بل السواد والحار لا يضاد الفاتر بل البارد فهذا هو الشرح ونرى جماعة من العميان يتعاورون في هذه الحدود ظانين أن فيها نزاعاً ولا يدركون أن النظر نظران أحدهما في الحقائق المجردة دون الألفاظ وهؤلاء الانقسامات التي ذكرناها أولاً وليس في العقلاء من ينكر شيئاً منها. والثاني في إطلاق الألفاظ والاصطلاحات وذلك يتعلق بالشبيه فإن الألفاظ طافحة مباحة لم يثبت من جهة الشرع وقفها على معنى معين حتى يمنع من استعمالها على وجه آخر ولعمري لو قيل إن واضع اللغة وضعه لشيء في الأصل فهو وقف عليه بالحقيقة ولغيره استعارته هذا لا أمنع منه ولكن الخوض فيه لا يليق بالمحصل الناظر في المعقولات بل بالأدباء الناظرين في اللغات وقد ترى الواحد يغتاظ ويقول كيف يستجيز العاقل أن يقول الكونان لا يتضادان ومعلوم أنهما لا يجتمعان وإنما ذلك لما في نفسه من القياس الخطأ الذي لا يشعر به ونظم ذلك القياس أن قولنا يتضادان وقولنا يجتمعان واحد فكيف يقال يجتمعان ولا يجتمعان إذ يظهر أن كل ما لا يجتمعان فواجب تسميتهما متضادين ومعلوم أن الكونين لا يجتمعان فواجب تسميتهما متضادين ومن يدري أن وجوب تسمية ما لا يجتمعان متضادين غير ثابت بل التسمية إلى أهل الاصطلاح.

الامتحان السادس: قيل في حدّ الحياة أنها المعنى الذي يستحق من قام به أن

يشتق له منه اسم الحي وهذا من طوائف الحدود فإنه تعريف المعنى بلفظ يطلق على المعنى ومن قنع بمثل هذا في فهم الحياة فقد رضي من العلوم بقشورها وقيل ما أوجب كون الحي حياً أو ما كان المحل به حياً وقد عرفت ما في هذا الجنس وقيل ما يصح بوجودها العلم أو ما تصح بوجودها القدرة أو الإرادة وهذا تعريف للشيء بذكر بعض توابعه فإن قلت فما اختيارك فيه فاعلم أن ذكر ذلك لا يحتمله هذا الكتاب فإن ها هنا نظر في الألفاظ وهي ثلاثة الحياة والروح والنفس ونظر في المعاني والحقائق فإن في الناس من يقول ليس في الإنسان إلا حياة وهو عرض قائم بجسمه واسم النفس والروح يرجع إليه ومنهم من يقول إنه لا بدّ سوى هذا العرض من شيء هو الروح وهو جسم لطيف في داخل القلب والدماغ يجري إلى سائر البدن في العروق الضوارب وأما النفس فليس لها مسمى ثالث ومنهم من قال ها هنا أمر ثالث وهو موجود قائم بنفسه غير متحيز والروح الذي هو الجسم اللطيف ومنبعه القلب مدير لسائر أعضاء البدن بواسطته وانظر كيف اختلف الطريق بهم وكيف يشاهد الاختلاف فإني أنبهك على أوائله وإن لم يحتمل الكتاب الخوض في غوائله فاعلم أن الناظر لما نظر إلى النطفة وهي جماد لا يحس ولا يتحرك ثم استحال في أطوار الخلق حتى صار يحس ويتحرك علم أنه حدث فيه ما لم يكن من الإحساس والحركة الإرادية فظن أنه ليس في هذا الوجود إلا الجسم كان جماداً فخلق الله فيه الإحساس وقدرة الحركة فلم تتجدد إذاً إلا القدرة والحس وعند ذلك يسمى حياً ويتجدد له هذا الاسم فكانت الحياة عبارة عن الإحساس والقدرة فقط ولما نظر إلى اللغات فرأى هذا الجنين وهذا الإنسان في حال السكتة يسمى حياً ويصدق عليه الاسم وخمن في نفسه بالوهم الظاهر قبل التحقيق بالبرهان أن هذا الإنسان في سكتته ليس معه إحساس البتة ولا قدرة وطلب له مسمى فظن أنه ليس ها هنا إلا إمكان خلق الإحساس فيه وخلق القدرة فهو من حيث إنه مستعد لقبوله سمي حياً والحياة عبارة عن استعداد فقط ولكن كان قد استقر في اعتقاده أن الله يقدر أن يخلق الحياة في كل جسم ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على خلق الحس والحركة في الجماد فسنح له أن لا بدّ من صفة يفارق بها صاحب السكتة الجماد حتى تصور خلق الحس والقدرة فيه بسببه دون الجماد فقال الحياة عبارة عن تلك الصفة وأثبت له صفة هي الحياة فمنهم من قنع بهذا النظر وقدر مع نفسه أنه لا موجود إلا الجسم وصفه يتهيأ المحل بها لقبول الحس والقدرة ومنهم من جاوز هذا الخبر به بصناعة الطب والاكتفاء به إلى أمور شرعية من صناعة الطب فدل على أن الأخلاط الأربعة بها بخار لطيف في غاية اللطف فإن في القلب حرارة غريزية تنضج

ذلك البخار وتلطفه وتسرحه قوة في القلب في تجاويف العروق الضوارب إلى سائر البدن وأن القوة الحساسة تنتهي إلى العين والأذن وسائر الحواس الخمسة في هذا البخار اللطيف السائر بلطفه في سيال الأعصاب فكان هذا البخار حمالاً لهذه القوى يجري في سلك العروق ويمدّ الأجسام اللطيفة التي فيها قوى الإحساس وقالوا لو وقعت سدة في بعض المجاري في هذا البخار إما في عصب أو عرق لبطلت الحياة والإحساس من الذي حالت السدة بينه وبين القلب حتى انقطع عنه إمداده فعبروا عن هذا الهواء اللطيف بالروح وزعموا أنه سبب بقاء الحياة في آحاد الأعضاء فثبت عندهم جسم لطيف عبروا عنه بالروح وحكموا بأنه سبب العرض الذي يسمى حياة وأما التفاتهم الشرع من حيث قال رسول الله ﷺ: أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] فزعموا أنه لم يكن إلا حياة هي عرض وقد انعدم بالموت وجسد الميت بين أيدينا فما الذي في حواصل طيور خضر وكيف وصف الشهداء بأنهم أحياء والبدن ميت نشاهده والحياة عرض وقد انعدم وكذلك التفتوا إلى قوله ﷺ في دعائه عند النوم إن أمسكتها فاغفر لها وإن أرسلتها فاعصمها بما تعصم به عبادك الصالحين فقالوا: ما الذي يمسك ويرسل والبدن حاضر والحياة عرض لا يمكن إرسالها والتفتوا أيضاً إلى قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥] فلِمَ لم يذكر لهم أنه عرض كالقدرة والحياة إن لم يكن ها هنا إلا جسم وعرض وثار عند هذا فريق ثالث وتغلغلوا زيادة تغلغل وقالوا هذا صحيح ولكن هذه الروح في بدنه وهناك موجود آخر يعبر عنه بالنفس من صفته أنه قائم بنفسه لا متحيز نسبته إلى البدن نسبة الله تعالى إلى العالم لا هو داخل في العالم ولا هو خارج عنه والتفتوا إلى أن الروح جسم منقسم وأجزاؤه متشابهة فلو كان هو المدبر المدرك من الإنسان لكان لكل شخص أرواح كثيرة واحتمل أن يكون في بعض أجزائها علم بالشيء وفي بعضها جهل بالشيء فيكون عالماً بالشيء جاهلاً به فلا بدّ من شيء هو نافذ لا ينقسم وكل جسم منقسم وزعموا أن الجسم الذي لا يتجزأ محال ثم التفتوا مع ذلك إلى أن هذه الروح كيف ترسل أو تمسك في حالة النوم ولو خرجت الروح من البدن في النوم لكان ميتاً لا حياً ولما كانت التخيلات والأحلام ومعرفة الغيب بطريق الرؤية صحيحة زعموا أنه ليس يخرج من النائم جسم ينفصل عنه فإنه لو عاد إليه لدخل في منفذ فإن الأجسام لا تتداخل ولو شد فم النائم وأنفه أولاً ثم نبه لتنبه ولاحظوا فيه أموراً آخر لا يمكن إحصاؤها وقالوا: لو لم يكن إلا الجسم والروح لذكره الشارع فإن

الجسم اللطيف مفهوم وإنما الذي لا يفهم موجود لا خارج البدن ولا داخله والأولون أحالوا هذا فالنافية إثبات موجود حادث لا داخل البدن ولا خارجه وهو محال فهذا ترتيب نظرهم فإن قلت فما الصحيح من ذلك فاعلم أن المسؤول فيه ليس يخلو إما أن يكون غير عالم فلا يمكن البيان، وإما أن يكون عالماً فلا يحل له الخوض فيه فإن الروح سرّ الله تعالى. كما أن القدم سرّ الله ولم يرخص رسول الله ﷺ بالخوض في شرحه وكان من أوصافه في التوراية أنه لا يجيب عن كذا وكذا أي لا يشرح عن أسرارها ومن جملته الروح ولا يظن أن الله تعالى لم يطلعه عليها فإنه عرف أموراً أعظم منها والجاهل بالروح جاهل بنفسه فكيف يظن أنه عرف الله وملائكته وأحاط بعلم الأولين والآخرين وما عرف نفسه ولكنه كان عبداً فأمر بأمر فاتبع الأمر فعلى كل مؤمن به ومصدق له أن يتبعه ويسكت عما سكت عنه عرفه أو لم يعرفه ولا يبعد أن يكون في أمته من الأولياء والعلماء من كشف له سر هذا الأمر وليس في الشرع برهان على استحالة ذلك فإن قلت: فما الصحيح من العبارات في حدّ الحياة التي هي عرض قلنا أما عند من لا يثبت إلا العرض فأقرب لفظ في تفهيمها أنها الصفة التي بها يتهيأ المحل لقبول الحس والحركة، وأما على مذهب من يثبت النفس والروح فقد يثبتون الحياة أيضاً عرضاً فيوافقون في الحدّ وقد يقولون ليس للحياة معنى سوى كون البدن ذا روح ونفس فإنه يستعد لقبول القدرة والعلم من حيث إنه ذو روح ونفس فقط لا من حيث صفة أخرى وكونه كذلك لا يزيد على ثبوت النسبة بينه وبين الروح والنفس كما أن كون الإنسان متنعلاً لا يزيد على كونه ذا فعل ووجود رجل وانطباق النعل على الرجل وكما أن كون العالم عالماً عند من ينكر المعلول والعلة وهو الحق ليس إلا وجود علم في ذات فهذا قدر ما يمكن أن يذكر من أمر الحياة علامة على الحدّ كمن يبتغي جملاً مسوقاً على علامة باقية من أثر خفه.

الامتحان السابع: قد استدعيت كلاماً في حدّ الحركة والخائضون فيه ضبطهم كثير فقيل إنه الذي لمحله به اسم المتحرك وقيل إنه الذي تكون الذات به متحركة وقيل إنه الخروج عن المكان وقد فهمت ما في هذا النمط من فائدة أو غائلة فإن أردت الحقيقة فعليك بالمنهج الذي ذللته لك فلم أكرره بالامتحان مرة بعد أخرى إلا لتتألف هذا المسلك البعيد وهو أن تحصل الألفاظ المشهورة وتضعها في جانب من ذهنك وها هنا ثلاثة الكون والحركة والسكون وتنظر في المعاني المعقولة التي تدل هذه العبارات عليها من غير التفات إلى الألفاظ فتقول هذا المنظور فيه من فن الأعراض

ونحن نعلم أن العرض ينقسم إلى ما يعبر عنه بأنه اختصاص جوهر بحيزه وإلى ما لا يعبر عنه به واختصاص الجوهر بحيزه ينقسم بالضرورة إلى ما يكون في حالة واحدة وإلى ما يكون في أكثر والذي يكون أكثر ينقسم إلى ما يزيد على حالتين وإلى ما لا يزيد والذي يكون في حالتين ينقسم إلى ما يكون في حيز واحد وإلى ما يكون في حيزين وكذا ما يكون في ثلاثة أحوال فصاعداً ينقسم إلى ما يكون في حيز واحد وإلى ما يكون في ثلاثة أحياز فقد حصل ها هنا للعقل خمسة أقسام كون في حالة وكون في حالتين في حيز واحد، وكون في حالتين في حيزين وكون في ثلاثة أحوال في حيز واحد وكون في ثلاثة أحوال في ثلاثة أحياز وكانت الألفاظ ثلاثة والأقسام خمسة فاختلف الناس في إطلاق تلك الألفاظ على هذه الأقسام فقال فريق وهو الأقرب إلى الحق وأعني بالحق ها هنا تقريب التعريف والاصطلاح وإلا فليس في هذا النظم رسم معنوي وإنما هو بحث عن اللفظ الفاشي يعبر بالسكون عن الاختصاص بحيز في حالتين متواصلتين فصاعداً وبالحركة عن الاختصاص بحيزين في حالتين متواصلتين فصاعداً وهؤلاء لم يسموا الجوهر في أول حدوثه لا ساكناً ولا متحركاً فثار عليهم من يأخذ الأُمور من بُعد فقال هذا يُدي إلى أن يكون جوهر غير ساكن ولا متحرك وهذا محال والمؤدي إلى المحال محال فسلم الكلام المشهور بين المتكلمين أن الحركة والسكون يتقابلان لا ينفك الجوهر عنهما ولم يعرف أن الذين قالوا ذلك أرادوا به الذي يبقى مدة يدركه الحس فالثاني لا يخلو عن حركة وسكون فإنهم فهموا من السكون أشياء فكيف سموا الاختصاص في الحالة الأولى سكوتاً فإن كان يسمي به باعتبار أنه ليس بمتحرك فليكن متحركاً باعتبار أنه ليس بساكن أي ليس بلا بث وهذا خوض في فصول بلا طائل بعد معرفة المعنى وثار من بعد خيال آخر وهو أن الحركة إن كانت عبارة عن الكون في المكانين فلا تكون الحركة قط موجودة في حال من الأحوال لأن الكون في مكانين يكون في أنين فإن نظرت إلى الآن الأول فالكون الثاني غير موجود وإن نظرت إلى الثاني فلا يكون إلا بعد عدم الأول وهذا كما أن تبدل السواد والبياض لا يكون موجوداً أعني نفس التبدل لأنه ما دام السواد موجوداً فلا تبدل وإذا وجد البياض بعد عدم السواد فلا تبدل فيكون التبدل عبارة أطلقت على أمر معقول يستدعي ثبوته زيادة على آن واحد فقالوا الحركة لا وجود لها بالفعل في آن البتة وإنما وجودها في زمان ممتد والزمان لا يوجد منه جزء ما لم يفنَ الذي قبله فلا يصادف وجوداً إلا في الوهم أما في الخارج فلا وهؤلاء هم الفلاسفة وقال أهل الحق

لسنا نطلق اسم الحركة عليه من حيث إنه كونان في مكانين بل من حيث إنه كون في مكان لم يكن قبله ولا بعده فيه فالزموا أن الجرم الذي وجد في حالة واحدة لم يكن قبله ولا بعده فيه فزادوا مع وجود الجوهر للاحتراز وهذا الإطلاق يستدعي صدقه ثلاثة أحوال فمن يكتفي بحالتين وتكون الحركة عنده عبارة عن كون الجوهر في حيز لم يكن قبله فيه مع وجوده وأعني به الفصل القريب فهو مسمى حركة من حيث إنه شغل بحيز حصل به مع فراغ الآخر، وأما السكون فهو كون في مكان كان قبله فيه ومن أراد أن يغير هذه العبارات فلا حجر عليه بعد أن يقرر في عقله الأقسام الخمسة الأول فإنه بعد ذلك سنة اللغوي الناظر في الألفاظ لا المتكلم الباحث عن المعاني ولنختم الامتحانات بذكر حدّ واحد من حدود الفقهاء والأصوليين.

الامتحان الثامن: اختلفوا في حدّ الواجب(١) فقيل: الواجب ما تعلق به الإيجاب وقيل: ما لا بدّ من فعله وقيل: ما يثاب على فعله ويُعاقب على تركه وقيل: ما يجب بتركه العقاب وقيل: ما لا يجوز الإقدام على تركه وقيل: ما يصير المكلف بتركه عاصياً وقيل: ما يلام تاركه شرعاً ولو تتبعت هذه الحدود طال الأمر ففيما قدمته ما يعرفك وجه الخلل في المختل منها لكن أهديك إلى الحق الواضح بتمهيد سبيل السلوك وهو أن تستنهج ما نهجته لك فتعلم أن الألفاظ في هذا الفن خمسة الواجب والمحظور والمندوب والمكروه والمباح فدع الألفاظ جانباً وجز بالنظر إلى المعنى أولاً وأنت تعلم أن الواجب اسم مشترك إذ يطلقه المتكلم في مقابلة الممتنع ويقول:

---

(١) **الوجوب لغة**: الثبوت واللزوم والسقوط، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ أي سقطت، وقولنا: وجب البيع، أي ثبت ولزم، ويأتي بمعنى الموت، ومنه قوله ﷺ: «فإذا أوجب فلا تبكين باكية» قيل: ما الوجوب؟ قال: «إذا مات».

انظر: لسان العرب (١/ ٧٩٣)، الصحاح (١/ ٢٣١)، أساس البلاغة (٤٩٢).

أما اصطلاحاً: فحدّ الواجب أنه: «ما توعد بالعقاب على تركه» وقيل: «هو ما يعاقب تاركه» وقيل: «ما يذم تاركه شرعاً» وقيل: «هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه» وكل هذه التعريفات لا تخلو من مؤاخذات وردود. وقد عرفه القاضي البيضاوي كما نقل عنه الغزالي في المستصفى (١/ ٦٦) والرازي في المحصول (١/ ١/ ١١٧)، بأنه «الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجهٍ ما».

وقريب منه تعريف البيضاوي في المنهاج بأنه «الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً» المنهاج مع نهاية السول (١/ ٥٥٠)، ولعل هذان التعريفان أقرب من غيرهما في حدِّ الواجب، وذلك حتى يشتمل جميع أنواع الواجب وهي الموسع والمخير والكفائي.

وانظر: المستصفى (١/ ٦٦)، الأحكام للآمدي (١/ ٩٧)، المحصول للرازي (١/ ١/ ١١٧).

وجود الله واجب واللغوي على السقوط يقول وجبت جنوبها ويقول: وجبت الشمس فله بكل اعتبار حدّ آخر والمطلب الآن مراد الفقهاء: وهذه الألفاظ لا نشك أنها لا تطلق على الجواهر بل على الأعراض ومن الأعراض على الأفعال فقط ومن الأفعال على أفعال المكلفين لا أفعال البهائم فإذاً نظرك إلى أقسام الفعل لا من حيث كونه مقدوراً أو حادثاً أو معلوماً أو مكتسباً أو مخترعاً وله بحسب كل نسبة انقسامات إذ عوارض الأفعال ولوازمها كثيرة فلا ننظر فيها ولكن إطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها إلى خطاب الشرع[١] يعلم أن الأفعال تنقسم إلى ما لا يتعلق بها خطاب الشرع كأفعال البهائم والمجانين وإلى ما يتعلق به والذي يتعلق به ينقسم إلى ما تعلق به على وجه التخيير والتسوية بين الإقدام عليه والاحجام عنه ويسمى مباحاً وإلى ما رجح فعله على تركه وإلى ما رجح تركه على فعله والذي رجح فعله على تركه ينقسم إلى ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه ويسمى مندوباً وإلى ما أشعر بأنه يعاقب على تركه في الدار الآخرة ويسمى واجباً وربما اصطلح فريق على تخصيص الواجب بما علم ترجيحه عى هذا الوجه قطعاً كالصلوات الخمس المكتوبة دون ما هو مخير فيه وخصصوا ذاك باسم الفرض ولا حرج في هذا الاصطلاح فإننا لا ننكر انقسام المرجح بالعقاب إلى المعلوم والمظنون والاصطلاح مباح فلا مشاحة فيه وأما المرجح تركه فينقسم إلى ما أشعر بأنه لا عقاب على فعله ويسمى مكروهاً وقد تكرر ما أشعر عليه بعقاب في الدنيا كما قال عليه السلام: «أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يحول الله رأسه رأس حمار»[٢] وقوله: «من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يلومن إلا نفسه»[٣].

وإلى ما أشعر بعقاب في الآخرة على فعله وهو المسمى محذوراً أو حراماً أو

(١) انظر: المعتمد للبصري (١/ ١٥٩)، التبصرة للشيرازي (٢١٨)، وشرح اللمع له (١/ ٤٢٨) والمعونة في الجدل أيضاً (١٣٨)، إحكام الفصول للباجي (٥١٤)، البرهان للجويني (١/ ٤٤٩)، المستصفى للغزالي (٢/ ٢٠٤)، والمنخول له (ص ٢٠٨)، المحصول للرازي (١/ ٢/ ٢٢٨)، الأحكام للآمدي (٢/ ٢١٤)، منتهى السول (١٤٩)، وشرح العضد عليه (٢/ ١٧٤)، نهاية السول للأسنوي (١/ ٤١٩)، إرشاد الفحول للشوكاني (١٧٩)، الحدود للباجي (ص ٥٠)، شرح إفاضة الأنوار للحصني (١٥١)، روضة الناظر لابن قدامة (٢/ ٢٠٣)، بيان المختصر للأصبهاني (٢/ ٤٤٧).

(٢) رواه البخاري (٢/ ٢١٤)، (٦٩١)، ومسلم (٤/ ١٩٨، ١٩٩)، (٤٢٧)، والطبراني في «الأوسط» (٢/ ٧٧/ ٧٤٠) كما في مجمع البحرين، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٢/ ٣٢٧)، بنحوه.

(٣) رواه أبو يعلى في «مسنده» عن السيدة عائشة رضي الله عنها، وسنده ضعيف كما في «الجامع الصغير» للسيوطي (٢/ ١٨٢).

معصية فإن قلت ما معنى قولك أشعر فمعناه أنه عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى مستنبط أو فعل أو إشارة فالإشعار يعم جميع المدارك فإن قلت ما معنى قولك عليه عقاب فمعناه أن إجرائه سبب للعقاب في الآخرة فإن قلت ما المراد بكونه سبباً فالمراد ما يفهم من قولنا الأكل سبب الشبع وحز الرقبة سبب الموت والضرب سبب الألم فإن قلت فلو كان سبباً لكان لا يرجى العفو بل كان يجب أن يعاقب لا محالة فالقول ليس كذلك إذ لا يفهم من قولنا الضرب سبب الألم والدواء سبب الشفاء إن ذلك واجب كل شخص معين مشار إليه بل يجوز أن يفرض في المحل أمور تدفع المسبب ولا يدل ذلك على بطلان السببية فرب دواء لا ينفع ورب ضرب لا يدرك المضروب ألمه لكونه مشغول النفس بأمر هام كمن يجرح في حال قتال وهو لا يحس في الحال به وكما أن العلة قد تستحكم فتدفع أثر الدواء فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاق رضية وخصال محمودة عند الله مرضية يوجب ذلك العفو عن جريمته ولا يوجب خروج الجريمة عن كونها سبب العقاب[١].

(١) انظر: المعيار للغزالي (ص ٤١ ـ ٤٣).

خاتمـة الكتـاب

ثم ألحق به إن قال: اعلم أن القدر الذي حررته في هذا الكتاب مع صغر حجمه حركت به أصولاً عظيمة إن أمعنت في تفهم الكتاب تشوفت إلى مزيد إيضاح في بعض ما أجملته واشتغلت لحكم الحال عن تفصيله وذلك التفصيل قد أودعت بعضه كتاب معيار العلوم إلا أنني لم أفش تلك النسخة ولم تتداولها الأيدي بعد لأنها كانت مفتقرة إلى مزيد تهذيب وتنقيح بحذف وزيادة وتحريف وقد دفعت الأقدار دون تهذيبها فإن استأخر الأجل واندفعت العوائق وانصرفت إليه الهمة وانقطعت على عمارته بتهذيب ما يجب أن يهذب صادفت فيه ما أعوزك في هذا الكتاب وأنا الآن مجدد وصيتك بالمواظبة على الدعاء سائلاً من الله تعالى أن يصلح نيتي فيما أتعاطاه من تصنيف كتاب وإفادة علم لأقصد به خالص وجه الله غير ممزوج بحظ من حظوظ الدنيا وما أخس حال من مهد للخلق سبيل الآخرة وهو إلى الدنيا ملتفت أو دعا الخلق إلى الله وهو عنه معرض فنعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ونسأل الله تعالى إصلاح أحوالنا وأقوالنا وأفعالنا، فهو ولي الإجابة بفضله وسعة جوده والحمد لله رب العالمين.

المحتويات

مقدمة ٣
ترجمة موجزة للمصنف ٧
مقدمة المصنف ٩
المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي ١٧
١ ـ الكلام في انقسام الأصوات المسموعة ١٧
٢ ـ الكلام على الأسماء التي تقع على جماعة أو أشخاص ١٩
٣ ـ الكلام في تفسير ألفاظ اندرجت لنا في الباب الذي قبل هذا الذي نبدأ به ٢١
٤ ـ الكلام في الحد والرسم وجمل الموجودات وتفسير الوضع والحمل ٢١
٥ ـ الكلام على الجنس ٢٤
٦ ـ الكلام على النوع ٢٥
٧ ـ باب جامع للكلام في الأجناس والأنواع ٢٧
٨ ـ باب الفصل ٣٥
٩ ـ باب الخاصة ٣٧
١٠ ـ باب العرض ٣٧
ـ ١ ـ كِتَابُ الأسمَاء المفرَدَة ٣٩
أ ـ مقدمة أولى ٣٩
ب ـ مقدمة ثانية: باب من أقسام الكلام ومعانيه ٤١
المقولات العشر ٤٦
١ ـ الكلام على الجوهر ٤٦
٢ ـ الكلام على الكمية ـ وهي العدد ـ ٤٧

٣ ـ بـاب الكيفيـة ٥٣

٤ ـ بـاب الإضافـة ٥٨

٥ ـ القول على الزمان ٦١

٦ ـ القول في المكان ٦٣

٧ ـ بـاب النصبـة ٦٥

٨ ـ بـاب الملـك ٦٥

٩ ـ بـاب الفاعـل ٦٦

١٠ ـ بـاب المنفعـل ٦٦

د ـ الكلام على الغير والمثل والخلاف والضد والمنافي والمقابلة والقنية والعدم وتفسير معاني هذه الأسماء ٦٧

هـ ـ باب الكلام على الحركة ٧٤

ـ ٢ ـ كتـابُ الأخـبَـار ٧٧

١ ـ رسـم الاسـم ٧٧

٢ ـ القول على الكلمة ٧٩

٣ ـ القول على القول ٧٩

٤ ـ بـاب العناصـر ٨٣

٥ ـ الكلام في الإيجاب والسلب ـ وهو النفي ـ ومراتبه ووجوهه ٨٧

٦ ـ باب أقسام القضايا الصدق والكذب ٩١

٧ ـ باب ذكر موضع حروف النفي ٩٥

٨ ـ بقية الكلام في أقسام القضايا الصدق والكذب ٩٧

٩ ـ باب الكلام في الملائمات ٩٨

٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ كتـابُ البُرهَـان ١٠١

١ ـ [نظرة عامة في القضايا وانعكاسها] ١٠١

الشكـل الأول ١١١

الشكـل الثانـي ١١٢

الشكـل الثالـث ١١٤

الشكـل الأول ١١٥
الشكـل الثانـي ١١٦
الشكـل الثالـث ١١٦
بدء السفر الثاني ١١٨
٢ ـ باب ذكر القضايا الشرطية ١١٨
٣ ـ باب من أنواع البرهان تتضاعف الصفات فيه ١٢٤
٤ ـ باب من أنواع البرهان تختلف مقدماته في الظاهر إلا أن الغرض في نفيها وإيجابها واحد ١٢٦
٥ ـ باب من أنواع البرهان تكثر مقدماته وتوجب كل مقدمة منها المقدمة التي بعدها ١٢٧
٦ ـ باب من البرهان شرطي اللفظ قاطع المعنى ١٢٨
٧ ـ باب من البرهان يؤخذ من نتيجة كذب بأن يصدق نفيها ١٢٩
٨ ـ باب من البرهان مركب من نتائج كثيرة مأخوذة من مقدمات شتى ١٣٠
٩ ـ باب من أحكام القضايا ١٣٠
١٠ ـ باب أغاليط أوردناها خوفاً من تشغيب مشغب بها في البرهان ١٣٥
١١ ـ باب من أحكام البرهان في الشرائع على الرتب التي قدمنا ١٤٠
١٢ ـ باب أقسام المعارف وهي العلوم ١٤٥
١٣ ـ ذكر أشياء تلتبس على قوم في طريق البرهان ١٥١
١٤ ـ ذكر أشياء عدها قوم براهين وهي فاسدة وبيان خطأ من عدها برهاناً ١٥٢
١٥ ـ باب زيادة من الكلام في بيان السفسطة ١٦٢
١٦ ـ الكلام في فضل قوة إدراك العقل على إدراك الحواس ١٦٤
١٧ ـ باب أقسام السؤال عما تريد معرفة حقيقته مما يرتقي إليه بالدلائل الراجعة إلى الأوائل التي قدمنا ١٦٩
١٨ ـ باب الكلام في رتبة الجدال وكيفية المناظرة الموجبين إلى معرفة الحقائق ١٧٢
١٩ ـ باب كيفية أخذ المقدمات من العلوم الظاهرة عند الناس بإيجاز ١٨٦
ـ ٧ ـ كتـابُ البَـلاغـة ١٨٩
ـ ٨ ـ كتـابُ الـشِّعـر ١٩١

محك النظر في المنطق للإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي

مقـدمـة ١٩٥
ترجمة مختصرة للمصنف ١٩٧
خطبة الكتاب ٢٠١
مقدمة تحصر مقصود الكتاب وترتيبه وأقسامه ٢٠٣
القسم الأول في محك القياس ٢٠٤
القول في شروط القياس ٢٠٤
الفن الأول في السوابق وفيه ثلاثة فصول ٢٠٧
الفصـل الأول في دلالة الألفاظ على المعاني ٢٠٧
طريق الالتزام ٢٠٧
الفصـل الثانـي من الفن الأول في النظر في المعاني المفردة ٢١١
الفصـل الثالـث ٢١٤
التفصيل الأول ٢١٥
التفصيـل الثانـي ٢١٦
التفصيل الثالث في بيان نقيض القضية ٢١٦
التفصيل الرابع في بيان عكس القضية ٢١٩
الفن الثانـي من محك القياس في المقاصد وهو طرفان ٢٢١
الفن الثالث من المقاصد ٢٣٠
الفصـل الثانـي في مدارك اليقين والاعتقاد ٢٣١
الفن الثالث من محك القياس في اللواحق وفيه فصول ٢٣٧
الفصـل الأول في بيان كل ما تنطق به الألسنة في العادات والمحاورات والفقهيات والعقليات ٢٣٧
الفصـل الثانـي في بيان أن ما يسمى استقراء وتمثيلاً يرجع بالضرورة إلى ما ذكرناه ٢٣٩
الفصـل الثالـث من وجه لزوم النتيجة من المقدمات ٢٤٠
الفصـل الرابـع في انقسام القياس إلى قياس دلالة وقياس علة ٢٤٣
الفصـل الخامـس في حصر مدارك الغلط في القياس ٢٤٥
الفصـل السـادس مـن القيـاس ٢٥١

القسم الثاني من الكتاب في محك الحد ٢٥٦
الفن الأول: ما يجري مجرى القوانين والأصول ٢٥٦
القانـون الأول ٢٥٦
القانـون الثانـي ٢٥٧
القانـون الثالـث ٢٥٩
القانون الرابع في طريق اقتناص الحد ٢٦٠
القانون الخامس في حصر مداخل الخلل في الحدود ٢٦١
الفن الثاني من محك الحدّ في الامتحانات ٢٦٥
خاتمـة الكتـاب ٢٧٩